Cuba por la izquierda

[REVOLUCIÓN POR CUENTA PROPIA]



Cátedra

Haydée Santamaría

INDICE

7. Etnicidad Andina

Pavel Alemán Benítez (Ciudad de la Habana, 1974)

8. Cahuillaca y la culpa del Tahuantinsuyo.

Fiodor Rodríguez Mancebo

III. CULTURAS EMERGENTES

9. ¡A pulmón!: Los bicitaxeros. Supervivencia, conflictos y solidaridades.

Miriam Herrera Jerez (Ciudad de la Habana, 1975)

Daniellis Hernándes Calderón (Ciudad de la Habana, 1978)

10. Reggaeton, Conga y Pelota: la mesa de tres patas de cada día.

Julio Tang Zambrana

11. Pensar nuestra sociedad a propósito del reguetton.

Tato Serafín Quiñones (Ciudad de la Habana, 1943)

12. La vida cotidiana en Cuba.

Ramón Guerra García (Cárdenas, 1960)

13. El cierto encanto de cierta academia.

Armando Chaguaceda Noriega (Ciudad de la Habana, 1975)

IV. MATERIALES

PROYECTO**:** Cátedra de Pensamiento Crítico y Culturas Emergentes "Haydeé Santamaría". [2003]

Convocatoria A las otras herencias de Octubre. [2004]

Programa del primer Observatorio Crítico. [2006]

De la presentación y debates de videos en Sancti Espíritus [11-13 de febrero del 2009]



Cátedra

Haydée Santamaría

COORDENADAS DE UN COLECTIVO

«SABÉIS QUE NO ES POR ODIO»

Entrevista realizada por Observatorio Crítico a Ramón García Guerra.

***

OC: **Ramón, ¿cuáles han sido tus preocupaciones, qué has estado haciendo los últimos 10 años?**

RG: Quizá no fueron tantas sino apenas una la preocupación que durante esta década me ha traído en ascuas. Y no es complicada la cosa.

Cumplí mis 40 años de edad en el 2000.

Pensaba que mis 27 años –según un poema de Roque Dalton– debían ser los peores. Pero no, han sido los 40. Entonces me hice por el camino decenas de preguntas que he tratado de resolver sobre la marcha. Todas se referían a qué vida prefería hacer y donde sería posible hacer aquélla. Confieso que hice un gran esfuerzo para que no me dañaran la autoestima, pues me contaba entre los sobrevivientes de los difíciles años 90s. Cuando se quiere en Cuba rectificar se buscan chivos expiatorios para hacer el corte definitivo e iniciar la nueva aventura. Entonces me percaté que mi suerte era compartida por millones de cubanos y que aparecía en todas las fotografías del proceso en cinco décadas. Pensar en mi situación era pensar en una sociedad. También en aquella fecha se cerraba el ciclo histórico de cierto modelo de sociedad.

Meditaba sobre la sociedad. Comentaba mis hallazgos. Participaba de los debates… Sucedía con mis amigos lo mismo. Mientras que aquel pequeño alud ganaba en tamaño y rapidez al ir cuesta abajo. Faltaba un poco de coraje… y algo de táctica –decía Roque Dalton.

Somos hoy muchos.

Decidí rescatar un proyecto intelectual que había dejado a medias.

Empecé dando clases de sociología política y sociología de la cultura en la Universidad. Y en buena medida los debates que iniciamos con la Cátedra Haydée Santamaría en los parques me fueron dando una visión de conjunto sobre la realidad cubana, así como acerca de la complejidad y los desafíos que significaba apostar por el cambio. Después estas inquietudes se

han convertido en angustias. Porque tomé conciencia de que la situación de incertidumbre hace presión para que se restablezca el equilibrio que sostiene a la sociedad sin que ocurra todavía una ruptura radical con el pasado. Como nos pasó en 1997 al articularse cierto pacto social. La vieja burocracia del Estado asistencialista se encargó en distribuir los ingresos que producía una economía mixta a manos de la nueva burguesía. Pero adoptar esta política liberal-burguesa trajo consigo males peores. Siento que a veces nos enredamos en negociaciones ridículas con los lebreles del status quo.

Convendría que estemos en guardia ante los chantajes emocionales que aluden a nuestro amor a la patria, que afectan nuestras lealtades políticas, etcétera.

Sucede que nada se conserva hoy en el lugar de origen.

Los campos semánticos han variado muchísimo con la emergencia de una nueva sensibilidad de época que hace obsoleta toda historia anterior a 1989 para dos tercios de los cubanos.

Quisiera que la entrevista no produjera daños a terceros. Por eso me refiero solo a mi experiencia en esta primera década del siglo XXI. Pero espero se percaten de cuántos han estado involucrados en estas historias que cuento. Exigimos jugar limpio.

¿Cuántos delitos han cometido contra mi persona que no denuncié para no desviar la atención de lo decisivo en esta batalla? ¿Qué más podría hacer la policía política del régimen contra mi persona que no hubiera hecho antes?

(Sabéis que no es por odio, habría dicho Aimé Césaire en lugar de ellos.)

Deberíamos de hacer ciertas preguntas acerca de los resultados de la política que ha adoptado el Partido ante un intelectual crítico que ha ofrecido clases en dos universidades de la capital a cientos de estudiantes por casi una década, –incluso, que llegó a integrar el Instituto de Historia de Cuba, adscrito a su Comité Central–; que ha obtenido un amplio reconocimiento regional a partir de su trabajo académico y su actividad política; que ha logrado no poca relevancia en los debates sobre los destinos de la sociedad cubana, etcétera. Estamos ante la crítica de un individuo que fue contagiando a saltos a toda la sociedad. Ya no es uno, sino son miles. Siendo un proscrito este intelectual han acabado por afectar la legitimidad de un régimen que se muestra incapaz de dialogar.

Felizmente gozo de buena salud y hace algún tiempo que estoy a la ofensiva.

OC: **Eres veterano de la Guerra de Angola. Cuenta por favor algunas de las experiencias relevantes de aquella contienda. ¿Cómo te marcó? ¿Cómo valoras hoy el involucramiento cubano en África y en otras tierras?**

RG: En un artículo mío, breve: —Os digo que está loco: es de confiar (Kaos-Cuba: abril, 2010), revelé cómo se articulan mis ideales políticos a partir de la poesía de Roque Dalton. Encontrarme con las verdades de Taberna y otros lugares, frente a aquella situación límite y con apenas 18 años de edad, te confieso, resultó algo más que una lectura sosegada de un texto poético.

Durante dos años y medio (1978/1980) llevé conmigo el AKM y este libro de Roque.

Sería una larga historia la mía y poco heroica. Más bien me metía primero en líos para después salir ileso. Y más extenso será el anecdotario que contiene esa historia. Lo que sí podría decir es que Luanda era una prieta hermosa aún en medio de la guerra. (Contrario a la estética de la Benetton, claro está.) Imagino que también la reina N'Gola Bandi debió ser bellísima en su tiempo.

Hace un año atrás me encontré con el jefe de mi pelotón en la calle y tenía una pregunta que hacerle al hombre. (Pregunta que esperó más de tres décadas.) Enviáronme a todas partes por largos períodos de tiempo en donde el peligro era mayor. Recién estaba de vueltas y me remitían a otro lugar. Difícilmente logré estar en Luanda más de tres meses. Esta vez Castro, el jefe, me dijo: —Eras un joven iracundo que no acataba la vida militar. Dejarte más tiempo en Luanda te hubiera traído mil problemas que de esta manera te evitamos.

Lo que hoy debo agradecer es aquel larguísimo tur por el África profunda.

Conviví dos tercios del tiempo con grupos étnicos… Pueblos con culturas de vida diversas. Dotados de visiones del mundo que cinco siglos de humillación no han podido ni torcer ni vencer. Desearía tener más tiempo para hablar del tema. Trabajamos en un proyecto que nos devolverá a este universo. La tarea por cumplir es ardua. Porque la visión que tenemos de África es racista y ofende en su integridad a estos pueblos. Consultemos los textos escolares actuales, los temas en la agenda de los medios, etcétera.

Durante dos décadas he preferido esta imagen antes que recordar los horrores de una guerra. [Aunque hoy todavía me comporte como si estuviera en medio de una selva. (El paso del depredador es más suave. Aprendimos a escuchar los silencios…) Y en cierta medida todo confirma esta actitud en la realidad.] Pero este nuestro belicoso mundo nos obliga a retomar esta memoria.

Descarto la retórica del pacifismo al abordar la cuestión. En tal sentido nos habla el sociólogo boricua Nelson Maldonado-Torres de la no-ética de la guerra. [Cosas que eran admitidas antes en la guerra pero rechazadas en la paz, que pasan hoy por normales sin estar en una situación bélica.] Debatiendo este asunto he abogado por frenar al imperialismo con el empleo de estas armas: la no-ética de la guerra. Pero admito que es insuficiente con trazar un límite. Reservarle un espacio de legitimidad a la guerra es ominoso. Explica esto que califique de fallida la crítica de Hanna Arendt en contra de Frantz Fanon. Crítica que está fundada en una tesis: —violencia crea violencia –según la opinión de Arendt–. Pero la tesis en cuestión nos revela la mitad de la verdad. Los actos de violencia –política, epistémica, etcétera– son datos de la realidad. Tiene la violencia dos caras: son actos de dominación y/o actos de rebelión. La realidad es más violenta en tanto la alienación del ser humano se hace mayor. Fanon nos ofrece otra visión del asunto:
Los dueños de todo no renunciarán al control del mundo y dejarán sin alternativas a los condenados de la tierra. Negándoles así la transición hacia un estado de libertad. Entonces los actos de rebelión deben ser entendidos como actos de fundación de otro mundo… sin guerras. OC: Insisto… ¿Cómo valoras hoy el involucramiento cubano en África y en otras tierras? RG: Perdón, me disocié. ¿Qué hace un cubano en otras tierras del mundo? Esta es una pregunta muy buena. ¿Imaginas cuál sería la respuesta de Pablo de la Torriente Brau? Como bien dijo alguna vez un Fernández Retamar: —Porque no pude ser soldado de Bolívar. La cuestión no

está en la política africana que adopta el Gobierno cubano, sino en insistir en aquella visión geopolítica que nos condujo a la guerra. (¿Tricontinental?) Pero que nos trajo de vueltas al cesar la Guerra Fría. Estamos ante unas líneas de frontera que se extienden hacia el interior de la sociedad. Consideremos ciertos déficits ideológico-culturales de la Revolución cubana al respecto. Ante todo, la relación cosificada entre el Estado y la sociedad, que se estableció en Cuba durante el obrerismo en las décadas de 1970 y 1980, –siendo esta una extensión de la Ley del Valor a la vida política– ahora es adoptada como fuente de autolegitimación en el contexto regional y mundial. Entonces el Gran Hermano nos dice: —Como te dimos de 'gratis' educación y salud estás obligado a acatar y a cumplir. Y no olvides, además, que no existe otra alternativa que la de nuestra política. Esto es totalmente falso.
Porque el sudor del pueblo trabajador se hace gasto público. El dinero que invierten es el nuestro. Exigimos que adopten la mayor transparencia posible en materia de gestión de gobierno. Luego, la visión sacrificial que asumen los políticos en Cuba empeora tal estado de cosas. Lo que se sacrifica en tal caso es la integridad del hombre de carne y hueso que ahora se entrega en una causa mayor. Un montón de cubanos se sienten colgados de la brocha en este instante. La gran Causa a la que entregaron sus vidas se olvidó de ellos. Sobre este último aspecto hablé en un evento de homenaje a Frantz Fanon que organizó la Casa de las Américas en el pasado mes de octubre. Particularmente cuando me referí a la figura del marginal que aparece en el filme: De cierta manera de Sara Gómez. Lo que no dije allí, –para no estropear el buen ambiente del evento– entonces, sería la ceguera que produce esta política. Una política clase obrerista que invisibiliza al racismo.

Mientras no eliminemos tal ceguera, –y esta es mi respuesta a tu pregunta–, nuestra visión de África seguirá siendo racista, para acabar así negándonos a nosotros mismos. Exactamente, siendo presos de la condición colonial que diagnosticaba Fanon en Piel negra, máscaras blancas. No hay otra salida. Cuba debe asumirse tal cómo es, nos advertía Darcy Ribeiro.

Y para deshacer estos entuertos hemos de desmontar en piezas la realidad.

Tenemos la lógica cosificada del capital que se fusiona con la razón sacrificial de Estado. Y como resultado se logra un capitalismo de Estado. Cuando estos dos elementos salen de la ecuación, para tratar de recentrar a la sociedad sobre sí misma, entonces, el ajuste de las restantes piezas en la misma –para ser integrados estos al nuevo mecanismo social que ahora debemos de rehacer– acaba por cambiar la filosofía que sostenía al modelo anterior. Este es un camino que estaría por ser andado.

Así de simple es todo: Cuando nos liberemos del racismo, y sólo así, será posible rescatar –junto con la presencia de África– nuestra integridad perdida del ser nacional.

OC: **¿Cómo caracterizas la situación cubana actual?**

RG: Apasionante, revolucionaria… Digámoslo con una palabra: Excepcional.

(Sobre todo para los jóvenes que no superan los 30 años de edad.)

Esto me hace recordar el drama del zapador que deshace una bomba.

Los ajustes que realiza el Gobierno son inmensos y exigen una sincronía de detalles, pues se corre el riesgo que cualquier fallo desate un mecanismo de conteo regresivo que haga fracasar no sólo las reformas. Los cambios son tan radicales que sería difícil señalar continuidades entre el modelo de sociedad actual y el que desean construir.

Particularmente el dilema se presenta a nivel de proyectos de vida personal y colectiva hoy mismo. La gente se dice: ¿Qué hago para resolver los tantos problemas que tengo encima? ¿Podría con un salario construir la casa de mi familia? Más de tres cuartas partes de los capitalinos no logran sino adquirir una reducida canasta familiar. Nada de calzado o ropas. Los estilos de vida personal que antes funcionaron no tienen sentido alguno hoy mismo.

Los desafíos que se presentan ante la creatividad popular no tienen parangón en la historia. Pero en materia de gestión de gobierno nos ocurre lo mismo.

Puede ser desalentador el mapa: Las tasas de inversión son bajas (11% del PIB), las fuentes de financiamiento son escazas –bajo la presión de sendas deudas: ambas de 12 mil millones de dólares (la externa) y pesos (la interna)–, un altísimo grado de obsolescencia de la planta industrial, los suelos degradados y/o estériles (30% de la superficie de cultivo), el déficit de viviendas de un millón –casi un tercio de las familias sin un techo propio–, casi dos millones de personas que quedará sin empleo (33% de la fuerza laboral del país), etcétera.

¿Quién se atreve a apostar por aquellos que nos trajeron a este estado de cosas? ¿Serán ellos capaces de dar solución a este dilema? Y si se pierde la capacidad de agencia en la sociedad, ¿en manos de quiénes estarán los cambios y qué sentido tomarán estos últimos?

La cosa no es dejarle a los que saben hacer política los destinos de un país. Mario Castillo nos invita a auto-organizarnos en todas partes: barrio, escuela, taller…

El campo de iniciativas de tipo individual y/o colectivo que las reformas irán abriendo es amplísimo y significan un desafío a las formas asociativas actuales en la sociedad. Debemos de aprender a hacer empresa, adoptar otras formas institucionales y métodos de gestión en la economía, etcétera.

Como dice el argot popular: Esto, lo que tiene de bueno es lo malo que está.

Conoces del esfuerzo que hemos realizado por situar la problemática cubana en el continuo del proceso histórico de las últimas cinco décadas. Estar a la altura del momento actual nos obliga a conocer el potencial de la época. Vivimos al borde de una transición que se inició en 2001. Estamos por concluir un período especial que comenzó en 1989. La década de 2010 tendrá por contenido la institucionalización de un modelo de sociedad que está en proceso. Después de 2020/22 esta etapa de creatividad irá poco a poco yendo a menos. Encuentras por todas partes a gente aterrizando en la realidad con recetas de cómo organizar la sociedad. Dentro de los socialistas se hallan: demócratas, autogestionarios, comunitarios, institucionalistas, humanistas, libertarios, etcétera. Pasaremos de inmediato a las adscripciones en diversos proyectos de sociedad. Todavía se acepta por referente al proyecto que nos ofrece el Partido.

OC: **Has estado publicando en los últimos 5 años en diversos medios digitales, y sé que tienes en punta dos libros de textos tuyos que pronto –Dios mediante- saldrán a imprenta. ¿Cuáles son tus contribuciones más significativas –según tú mismo- al debate y la investigación social?**

RG: La serie a que haces referencia la integran cinco libros. Tres de ellos están ya listos. Todos se ocupan de la Cuba post-1959. Quizá están escritos éstos en un lenguaje que puede resultar difícil para muchos. Armando Chaguaceda, en cambio, no halla una dificultad en ese estilo. Son libros que problematizan la vida en Cuba. La cosa había comenzado algún tiempo antes, como parte de mi ejercicio docente en la Universidad. Porque el aula era un espacio de debates sobre temas que hacían el guión que orientaba las clases. (Programa de la asignatura.) Intentábamos producir nuevo conocimiento de manera colectiva. Empleando estos métodos uno llega a aprender mucho de los alumnos. Pero cada clase se convierte en un desafío para todos. Después han estado los debates en la Cátedra Haydée Santamaría, junto a colegas que se posicionan frente a temas complejos desde una perspectiva analítica que responde a matrices teóricas y metodológicas diversas, las que acaban por justificar otras tantas lecturas. La cuestión era escribir, publicar, debatir… para lograr la resemantización de la cultura. La mala suerte es –dice la voz popular– tener un chino detrás. Pero el mío está delante y me había dicho: —Escribe, no te detengas. Ya sabrás después qué hacer. Saliendo de un panel de reflexión que ordenó la Sociedad Arnulfo Romero, en donde ofrecí a debate una lectura completa del proceso histórico de la Revolución cubana, ese gran amigo que es Juan Valdés Paz me dijo: —Tienes una idea bastante exacta del proceso y de la sociedad. ¿Por qué no escribes sobre el tema? Y le puse ganas a la obra. Siempre supe que la batalla no se reducía al punto de la agenda que nos tocaba debatir en ese instante. Entonces me fui trazando un plan de escritura. Como si fuera situando piezas en un rompe-cabezas hasta arribar a la imagen total de la realidad. En verdad el plan era ambicioso y aún no disponía del material necesario para completar el trabajo. Durante casi una década he ofrecido más de diez asignaturas en no menos de cinco carreras. Desempeñé los puestos de profesor en sociología, teoría de la comunicación social, historia nacional, antropología y filosofía en este período. Quizá explica esto mi acercamiento a los estudios culturales. El lector hallará en un primer libro cierto enfoque cultural del proceso político. Mientras en un segundo libro se encontrará con una manera algo heterodoxa de practicar los estudios culturales. En un tercer libro, sin embargo, parece más evidente el análisis filosófico y/o antropológico-político de las cuestiones que se debaten en el mismo.

Desde luego, en estos libros no me detengo a hacer ciencia sino a debatir temas polémicos casi con un cuchillo en la boca.

Siempre cito de memoria. Aunque esté el libro al alcance de la mano.

Cuando se visitan los textos se advierte una intensión poética que hace recordar a muchos aquel poema-collage de Roque Dalton: Un libro rojo para Lenin (La Habana, 1970/1973).

Características estas que hacen de estos libros –nos advierte Chaguaceda en un epílogo– textos de difícil ubicación en algún mapa literario. Pero hay más. Entretelones, ¿cómo se articula el texto? El dilema de construir un texto que lanzaría contra la pantalla de internet para la divulgación entre lectores sin acceso a la WEB, me obligó a estudiar los hábitos escriturales de una clase media estatizada que por supuesto sí tiene ese acceso. Cuando es largo e interesa un

texto, el mismo se imprime y luego circula. Entonces traté de hacer cohabitar el debate político, el análisis histórico y la teoría social en estos textos.

Tómense este análisis como hermenéutica que facilita la lectura de los mismos.

Faltaría por definir mis ¿contribuciones más significativas? al debate y la investigación social que se produce en Cuba.

Pensé en algunos más, pero sólo hablaré de tres aportes.

Invito a ojear estos libros. ¿Quién habla de socialismo libertario entre cubanos? Desde el 2001: Ramón García. Después de 2007, por ejemplo, hemos visto a Alfredo Guevara abrazar estos ideales. (Lo cual da prestigio a la causa.) Desde 2001, además, realizo estudios poscoloniales y subalternos sobre la sociedad cubana. Diez años después ha crecido el manejo en los medios intelectuales cubanos de estas matrices teóricas con cierta soltura. Hasta hoy nadie se ocupó de las temáticas que abordan mis libros ni empleó los enfoques que aparecen en los mismos. Nadie ni dentro ni fuera de Cuba.

Todo eso se puede decir de mis libros.

Debería hacer énfasis, en cambio, sobre otros aspectos más densos en aquéllos.

Lo más relevante ha resultado ser el cambio epistemológico que hemos adoptado. Pero no sólo eso, no. Los temas, los enfoques… hasta los giros lingüísticos en estos textos, incluso, son un tributo y se deben al universo de los condenados de la tierra de que habló Frantz Fanon. Estos son textos que hablan desde el mundo de aquellos que se hallan en el fondo del caldero. Y como la ciencia más ortodoxa no se acomoda a aquel mundo, entonces, hemos ido en busca de la poesía. Extensos y estériles ejercicios retóricos han sido convertidos en simples dibujos sobre cartulina. Estos no son los mejores, pero para empezar está bien.

Después de una década de participar en los Debates de Últimos Jueves –tal vez el foro más importante que existe en Cuba– nadie se imagina estos sin la contribución de Ramón García en aquéllos, además.

OC: **¿Qué crees de las reformas económicas que se llevan a cabo en Cuba?**

RG: Las reformas... ¿Cuál es mi opinión sobre éstas? Conciso, te digo: Técnicamente son correctas. Políticamente son erráticas.

Significa esto, que puede ser perfecto el algoritmo que justifica a las mismas; pero que, como proceso, dichas reformas nos están conduciendo hacia un callejón sin salida.

Podríamos sólo advertir esto y remitir al lector al montón de artículos en donde discuto el tema.

Hagamos dos propuestas al respecto:

Propuesta 1. Defendemos como alternativa un modelo de economía a escala humana de bajo impacto ecológico. Exigimos centrar a la sociedad sobre sí misma. (Porque somos rehenes del mercado mundial.) Considero que frente a ambas exigencias fallan las reformas por miopía política. En verdad no tendría que hacer un gran esfuerzo para refutar esta política errática. Cuando me detengo a analizar el concepto de revolución que el compañero Fidel Castro ha esbozado en un discurso –prédica que hallo en cientos de posters por toda la ciudad–, me percato de toda la importancia que otorga aquél al esfuerzo propio en la solución de los problemas que enfrenta la sociedad. Y hablo de alguien que califica a la dependencia como el peor enemigo de una nación. Lo que ahora objetamos es la visión neodesarrollista que se ha instalado en Palacio. Imaginan que para modernizar al país les bastaría con replicar la experiencia de Corea del Sur, por ejemplo. Encontraron la grieta por donde trepar en la escala hacia el Primer Mundo. Las puertas se habían cerrado en las décadas de 1960/1970. Pero hoy vuelven a abrirse. Lo que no discuten son las metas. Esto es: la idea de desarrollo que adoptan y que tratan de llevar a cabo. Propuesta 2. Planteamos que la vigencia del valor en la transición al socialismo puede ser reducida si la economía es fundada sobre los valores de uso de aquellos bienes y servicios que participan de esta última. Confieso que me cautivó el trabajo de las amigas Focolares que han apostado por una Economía de Comunión en Libertad. ¿Economías en Cuba que se basan en el amor? Sí, mira: Pocos son los países en el mundo que hallan las condiciones para fundar una Economía de Comunión en Libertad. Tenemos tres fuentes al respecto: a) trabajo doméstico sin retribución salarial; 2) economía de remesas, y 3) fondos estatales destinados al consumo popular. Todas estas fuentes son economías no regidas por el valor. Propongo hacer un experimento en la sociedad. Empecemos por aquellas 27 ciudades pequeñas (20,000 a 30,000 habitantes) más próximas a esta experiencia de economía en comunión. Constituyamos solo tres instituciones en cada ciudad: un observatorio comunitario, un taller de creatividad popular y una consultoría empresarial, cuyo trabajo sea articular y realizar un Programa de Desarrollo Endógeno de la Comunidad. Estimamos que en apenas dos años la Economía de Comunión en Libertad lograría un producto de 1,8 miles de millones de pesos y podría estar integrada por medio millón de cubanos. (Escasamente un 4,4% de los cubanos.) Precisamente, para cumplir con espíritu socialista-libertario aquel proyecto que ahora mismo echa adelante el Partido. Vamos a redondear lo dicho. Primero, califico de liberal-burguesa la distinción que hacen los Lineamientos entre las economías de tipo estratégica y ordinaria y advierto que ahondan la fractura que padece la sociedad. Segundo, reducir la iniciativa popular en la fórmula empresas no-estatales nos conduce a un socialismo mercantil salvacionista que sería heredero de los imperios coloniales ibéricos del siglo XVI. Impedido de saltar sobre el mundo, esta mala estirpe va a rebotar contra la nación. Tercero, la política de negar estas economías de comunión hará menos socialistas a las reformas, así como tal actitud significan el acta de capitulación ante la economía de/con mercado. Definitivamente, lo que en Cuba ha fracasado no ha sido una economía que se funda en el amor sino la visión cosificada de la misma. Como ves, hablo de forma concreta de la economía del trabajo doméstico, las remesas y los fondos sociales –omitiendo al voluntariado, etcétera– capaz de movilizar un monto de relaciones y de recursos muy superior al logrado por el PIB cubano.

OC: **¿Cómo ves el futuro de Cuba?...**

RG: Esperando por aquello qué haremos hoy mismo. OC: ¿Y el tuyo? RG: 'Presente' es acaso una realidad que aplasta al 'futuro'. Un bien ausente o en fuga. La realidad que resulta del presentismo nos conduce a la confirmación de un Estado burocrático policial que será responsable de la autofagia de la sociedad. Como aquel personaje de Borges: —Funes el

memorioso, –quién habitaba todos los tiempos desde un presente infinito– estamos incapacitados para representarnos el futuro. Lo que ocurre a diario es patético. Imaginería febril que es confesión del estado de alienación. Sobre esta alfombra sería imposible hablar de escenarios que puedan darse en la realidad. Estamos ante un juego aleatorio que resulta del fracaso del *ancien regime*. Esto que digo es para meterse un tiro en el cráneo. Sólo que antes de apretar el gatillo te pido me permitas decir algo más. Ciertamente, la gente se mantiene a la espera del restablecimiento de cierto equilibrio que le permita reconstruir sus vidas, mientras que el poder confunde esta actitud con una reivindicación tipo pan y circo. Minorías son los cubanos que han hecho conciencia acerca de cómo hemos llegado a esta infamia. Menos son los que tienen ideas claras de qué pasa en el país. Y sobre el futuro ¿qué decir? [Advierto, en tal sentido, sobre el silencio que hacen los Lineamientos del Partido acerca del hombre nuevo.] Vemos en la realidad, en cambio, el choque espontáneo de fuerzas: donde el imaginario radical se haya bloqueado por la sociedad instituida –sigo a Castoriadis en esto–. Quizá esto explique cómo las ideas libertarias han ido abriéndose a toda la sociedad. No será ideológica la lucha, sino afectiva. Frente al sentido común que apuesta por un modelo de/con mercado se haya la presión popular que exige una solución justa al dilema. En la medida que la ruptura se impone a la transición en medio del proceso de cambios, ocurre cierta convergencia entre la presión popular y el imaginario radical de la sociedad. Mientras la una pide celeridad en los cambios, el otro exige radicalidad en los mismos. Estado de cosas que hace de la situación actual una bomba de tiempo. En medio de tal estado de cosas te apareces con una balada y suena la corneta del apaga el tabaco, bróder. [Lo que antes hemos dicho en tantos artículos y debates sobre los escenarios posibles que emergen o se encuentran en estado de latencia en la realidad, entonces, significa la negación de la acción consciente de masas de que hablaba el Che Guevara.] Entonces me pones en medio. ¿Qué hago yo en todo esto? ¿Cuál será mi destino al final? Debería de consultar un babalao. Amigo, te digo: medito en todo lo que dices a diario. ¿Qué hago? Tengo más de una opción. ¿Vendo oro –FOB o DAF Sierra-Leona o Ecuador al precio del 10% por debajo del FIX de Londres o, en cambio, me ocupo en fundar el Colegio Afrika en esta ciudad? ¿Construyo una marina en Boca del Toro (Panamá) o trabajo por la creación de una Economía de Comunión en Libertad en mi país? Puedo hacer de una vez todo esto. Dejo de buscarme más líos. Acaso me gradúo de hijoeputa para ni sufrir. Sabes qué… Confieso se me hizo tarde para cambiar. Cuando pude ser ministro o gerente, –como compañeros míos– opté ser quien soy hoy. Escuché decir a Galeano en una ocasión: qué importante es no ser importante y esto me salvó la vida. ¿Qué digo? Calculo me iría mejor si en Cuba se sigue la ruta del capital. Lo sabe un montón de gente. Pero no sería yo aquél.

Mañana haré todo aquello que dije antes. (Sobre todo si esto, insisto, sigue la ruta del capital.)
Entonces diré a la salida de un Café, ante un espejo, –como aquel León del poema —Aclao en París de Juan Gelman–: —¡Las cosas que he tenido que hacer para vivir!.

OC: **Puedes comentar sobre tus búsquedas intelectuales… ¿Cómo el Ramón investigador convive con el Ramón poeta?**

RG: Empiezo por decir que no soy ni una cosa ni la otra. Pero no puedo negar que constituyen un gran placer en mi vida.

Pero sé qué crea esta confusión no solo en ti sino en todos.

¡Poeta fue Tagore!

Sinceramente, no me imagino un poeta sin aquel espíritu indagador que conduce a la resurrección de todas las presencias de que hablaba Octavio Paz. Tampoco me imagino un antropólogo, por ejemplo, que cruza indiferente ante los mitopoemas de los pueblos. Existe una sociología que entiende la sociedad como un constructo social: es decir, como un acto de creación. Los poetas de la segunda mitad del siglo XX en América Latina se resisten ante una poesía que apenas es letras negras sobre página blanca.

Podríamos hacer este viaje de ida y vuelta mil veces.

Otorgo el status de saber a la poesía (Casal). Confío en la poética de la ciencia (Martí).

Pongámosle una tarea científica ante la poesía. Exijámosle que instale el tropo poético en los predios del tercer espacio de Bhabha. (Tercer espacio crítico… Como lo es el bolero.) Entraríamos en el universo de lo inefable. Planteemos ante la sociología un desafío poético y ésta nos entregará un libro: La invención del cotidiano (de Michel de Certeau).

Poesía y ciencia: ¿Daríamos por resuelta la ecuación?

Faltarían por contar los anillos de Saturno: Poesía y política.

También hay un amor difícil entre políticas y poéticas que hemos de vencer. (Un caso paradigmático: Roque Dalton.) Porque la poesía tiene una función política que debe de cumplir. [Pongamos por muestra mi artículo: Tienen la palabra los poetas (Kaos-Cuba: mayo, 2010).] Pero este no será un encuentro feliz en todos los casos. Encontramos, en tal sentido, obras que desdicen al autor: por ejemplo, Vargas Llosa. (Después de La ciudad y los perros.) Encontramos de regreso al sentido performático propio de la acción política.

Intento hacer que se entienda ese otro espacio en que me muevo.

Sucede que al integrar en el análisis un montón de saberes me distancio de la ortodoxia que marca la ciencia. Y lo que ésta no reconoce ha de ser poesía. Quizá sea ambas cosas –poeta/investigador–, pero no alguno de ellos.

Desde luego, no sería el primero en el género.

Creo que asumí tal condición al revés de otros. Pienso en Raúl Hernández Novás. ¿Cómo logran cohabitar el poeta y el investigador sin molestias en la misma persona? Esta sería una pregunta para Novás. (No para mí.) Para mí tal condición es una pieza. (Como el da Vinci.) Palabras raras han inventado para definir la condición postmoderna del intelectual en este cambio de época sin obtener gran cosa. Poscrítica, transdisciplinariedad, etcétera. Dentro de esta lógica de pensamiento me muevo a diario. Yendo en contra de aquella visión metafísica que padece la ciencia y que reduce en esta última su status de saber. Entonces no seré ni éste ni aquél. Definitivamente, seré un intelectual-otro heteróclito en duelo. Espero un nombre.

(Mientras tanto me llamo Ramón.)

Sugiero que consideres mi trabajo intelectual frente a aquellos casos concretos en donde la ortodoxia no tenía una solución. Particularmente, hablo de un libro mío: Escritura y oralidad. Las clases sociales (1959/2001). [Mención en el Premio Andrés Bello de Ensayo 2005.] Sería el caso en donde la carencia de estudios sobre la función elocutiva del lenguaje en el proceso de creación de la nueva sociedad (proceso político mediante) me obligó a considerar las poéticas de Luis Rogelio Nogueras y de Raúl Hernández Novás, cuando entran en duelo con la oralidad/pueblo y la escritura/poder –respectivamente– para revelar la performatividad del habla popular y/o la retórica onto-teológica del poder en Cuba. Un estudio que parece un análisis literario cuando en verdad será un debate político sobre la sociedad.

Siento que complico las cosas. Pero no son simples: ¿qué hacer?

OC: **¿Cuáles son los problemas de las academias cubanas de hoy? ¿Y en América Latina? ¿Qué pasa con los espacios de debate en nuestro ámbito?**

RG: Lo dice Aimé Césaire así: —Detesto los lacayos del orden.

Los déficits que advierto en el mundo académico cubano se deben al proceso de institucionalización del mismo en medio del Estado obrerista de las décadas de 1970/1980.
Explicaría esto, por ejemplo, que todavía el autoritarismo sea la política.

Conoces la triste situación que afecta a los programas de estudios en la educación superior, las agendas de investigación en los institutos, el tipo del periodismo en Cuba, etcétera. Padecemos una política de despolitización que convierte a los centros de investigación y docentes del país en instituciones infames. Tenemos la libertad de saltar alegremente dentro de la jaula inventándonos temas que omiten las problemáticas reales que perturban a la sociedad. Desde luego, hemos de ser disciplinados al ejercer esta liturgia. Espanta el decir la verdad. ¿Quién debe ser responsabilizado por tal estado de cosas? Empecemos por denunciar al aparato ideológico del Comité Central del Partido. Terminemos por revelar la labor perversa que han cumplido los órganos del Ministerio del Interior en estas últimas cinco décadas. Finalmente, ¿queda fuera de sospecha el propio régimen? Patética nuestra realidad.

Ejercemos una libertad entrecomillas que resulta denigrante. Pareciera haber sido pensada para este momento aquella demanda del Che Guevara: Falta un mecanismo ideológico cultural que permita la investigación y desbroce la mala hierba –decía en él —El socialismo y el hombre en Cuba (1965) – tan fácilmente multiplicable en el terreno abonado por la subvención estatal.

El dilema de América Latina es la privatización de los centros de educación superior. Lo cual se suma a la precariedad en materia de fondos. Excepciones han habido. Desde la CEPAL hasta CLACSO. Desde luego, hay que contar con el refugio que significan las academias del norte revuelto y brutal para los intelectuales de los países de la región. No sería difícil de advertir la americanización actual de estos institutos en el Continente. Las clases oligárquicas en América Latina tenían instituciones como el Ateneo de Caracas, la Casa de la Cultura del Perú o el Colegio de México, por ejemplo, que eran confirmación de su control ideológico cultural en el ámbito nacional. Prestigiosos centros culturales. Después de la ofensiva neoliberal todo ha cambiado. Educados para el autodesprecio mutuo –decía Eduardo Galeano– practicamos el hábito de escupir al espejo.

La función del intelectual en Latinoamérica es reducida a la reproducción de un consenso construido por bloques hegemónicos asociados a los aparatos ideológicos del imperio americano. La tarea del intelectual en Cuba, curiosamente, resulta la misma. El pacto acordado entre Estado e intelectuales desde finales de la década de 1990 fue actualizado en el último Congreso de la UNEAC. Los centros de investigación y docentes han sido intervenidos por tartufos que secuestran la soberanía. Los foros de debates se practican bajo una política de terror. ¡Esto es FASCISMO, bróder!

Entonces, dime: ¿Puede salir algo bueno de este estado de cosas?

OC: **Ramón, te consideras un crítico de la colonialidad del saber… ¿Qué piensas de las perspectivas para el mundo, en las marcadas diferencias económicas y de conocimiento?**

RG: No.

Puede esta respuesta mía, crear confusión en muchos. Porque he sido el mayor defensor de estas ideas en Cuba. Porque la mitad de mi trabajo se argumenta a partir de aquellas tesis que los poscoloniales y subalternistas han ofrecido a debate.

En cambio, me siento más próximo al pensamiento de la liberación: pedagógico, teológico, filosófico, sociológico… que se produjo antes en América Latina. Porque mis —dolores de cabeza se parecen muchísimo a los que enfrentaron los intelectuales en las décadas de 1970/1980. Dictaduras oligárquico-militares… autoritarias. ¿Qué será sino un Estado burocrático policial como el nuestro?

Los estudios poscoloniales y subalternos en las Américas –incluido el giro decolonial más reciente– nos facilita el trabajo de construir una sociedad más inclusiva (sociedad abierta y libertaria) para superar el estado de balcanización que padecen los cubanos. [Incluido en este esfuerzo el rescate de los precursores de los estudios subalternos en Cuba: Nicolás Guillén Landrián y Sara Gómez. (Quiénes en mucho se anticipan a los estudios actuales.)] Confieso, en tal sentido, mi afinidad con cuerpos de pensamiento como los de Aníbal Quijano (colonialidad del poder) y de Ramón Grosfoguel (giro decolonial), así como con trabajos de intelectuales como Nelly Richard, Adolfo Colombres, Alberto Moreiras… Estamos por construir una sociedad abierta y libertaria entre cubanos. Todavía hay mucho por hacer en este terreno. Lo mejor que ha sucedido entre los poscoloniales ha sido la solución de continuidad entre estos debates y aquellos de los libertarios en las décadas de 1970/1980. [Un caso paradigmático: Orlando Fals Borda.] Esperamos un debate sobre la colonialidad del sentir hoy ausente. Debate que hallaría en los estudios culturales en Latinoamérica un material de inestimable valor teórico, heurístico y político.

El dilema se refiere al ejercicio de la crítica desde la perspectiva de quiénes hoy sufren en el fondo del caldero. [Insistimos en un principio: Socialismo es antónimo de exclusión.] Entonces se produce un retorno a los libertarios de la décadas de 1970/1980 en América Latina: Paulo Freire, Darcy Ribeiro, Enrique Dussel…

Los pueblos árabes, africanos y asiáticos se enfrentan al dilema de la polarización de fuerzas que motivó el fundamentalismo de los neocon en las últimas dos décadas en todo el mundo.

Enfrentados unos a otros: tanto abyectos como rebeldes se debaten en un escenario que controla el imperio. Las tesis de los poscoloniales y subalternistas son muy oportunas pues contribuyen en el trabajo de redireccionar los objetos en discusión y recentrar los proyectos de emancipación de los pueblos en la actualidad. Entre los africanos hay noticias que permiten decir que dicha contribución está siendo decisiva. Nosotros acá hemos visto una contradicción (falsa) en el retorno a la negritud. Ciertamente, entre las poéticas de la negritud de Aimé Césaire y Agustino Neto –por ejemplo– se advierte una diferencia radical que se comprendería al estimar las realidades de partida y los campos semánticos en que habitan las mismas. Entiendo y defiendo la negritud. Entiendo ésta como una manera diferente de habitar y percibir la realidad en comunión con otros mundos y universos de sentido en condiciones de igualdad. Defiendo ésta porque es humillada hoy mismo en su dignidad. Explica esto mi afinidad con las posiciones de la Cofradía de la Negritud. Sólo si comprendes lo dicho, sí, hallamos que los estudios poscoloniales y subalternos están siendo decisivos.

OC: **En esa sociedad apetecible que aún nos atrevemos a llamar socialismo, ¿qué lugar le asignas a la iniciativa personal, al espíritu emprendedor? ¿Cómo ello se compatibiliza con el impulso socializador? ¿Cómo lo vives tú mismo, en tu vida?**

RG: Empresa es emprender un proyecto. Como hasta el leguaje ha sido prostituido por el mercado no debe sorprender a nadie que las categorías que empleas sean lo mismo que privatización para la mayoría de los mortales. Socializar es poner en sociedad. Socializar, sí; ¿qué? ¿Valores o Bienes? Esto es: ¿construir y compartir valores o producir y distribuir bienes? La cosa es que todos los verbos que he usado antes tienen en común el acto de crear. Las artes de hacer, diría de Certeau. [Según mi amigo Rolando Sánchez Mejías, Olmo ha sido el único que decidió ser poeta sin hacer poesía.]

Entonces tú planteas la necesidad de compatibilizar el impulso socializador en función del proyecto de sociedad. Pienso que con menos hijoeputas sueltos en la calle. Mira, soy un becario que se habituó a pensar, trabajar y vivir en equipo. Ahora bien, ¿somos iguales todos? No. Coexisten hoy otras visones, experiencias y hábitos de vida en la sociedad. En tal sentido me remito a vivencias que son comunes a todos: la familia. Medita esto: ¿Cómo se organiza el matrimonio en Cuba: sobre la división o la comunidad de los bienes? Lo que marca la diferencia son los valores. Sea esta o aquella la forma de distribuir los bienes da lo mismo. ¿Qué decir de aquél que abandona a los hijos a su suerte? Y si éste no quiere a los hijos, ¿te va a querer él a ti? ¡No jodas! ¿Qué dices del pariente que se negó a ayudar en algo a la familia? Incluso, ¿qué tú opinas de aquel que aplica la ley del embudo con sus amigos? Piénsalo mejor: ¿Qué se podría compatibilizar entre egoístas? Ejemplos que remiten al proceso de hacer sociedad. Tenemos dichas varias cosas. Primero, que las palabras tienen un significado que debe ser rescatado. Segundo, que tanto la iniciativa personal como el espíritu emprendedor se sostienen en valores que fueron creados y socializados para acabar por producir un tipo de persona o de colectivo que son compatibles con aquella lógica de sentido. Tercero, que la mejor definición del hombre nuevo sería la de creador. Esto nos ocurre a diario. No sé a ti… Pero yo me paso el día prestando un servicio que nadie paga. Abogado: esto o aquello. ¡Oye, que uno tiene cosas que hacer! Ayer me detienen para preguntarme cómo se organiza un intercambio de regalos. Estos están locos, me dije. ¡La gente no perdona, bróder! Sucede lo mismo con el médico. Pobre del carpintero con las vecinas. Fulano arréglame la puerta… Después te pago, sabes. Sucede que este amigo fue quien me detuvo para aquello de los regalos. Y yo que almorcé en casa de… Esto es un dale al que no te dio. Quién le va mejor nos

plantea que lo correcto sería que paguemos todos: aquél a éste y éste al otro. Los pobres son siempre más solidarios que los ricos. Esto es ético, nos dicen. Sólo doy vueltas al caldo. (Para evitar que aquel se pegue a las paredes del caldero y se eche a perder.)

Tratando de crear una comunión en los afectos, como Virgilio Piñera, ante la amenaza del terror, hablo de estar en el mundo de la mano del otro. Descomprometidos del ontoteologismo. Porque todo proyecto de sociedad que fuere sostenido sobre la identidad o la diferencia de las personas no será humano. Y me detengo en esto porque se emplean ciertas categorías que parte de la discordia entre las personas y más tarde se hace un gran esfuerzo por tratar de empastar las partes en el todo. Debemos de tener más cuidado al hacer sociedad.

Ciudad de La Habana, 11 de noviembre de 2011.

OBSERVAR CRÍTICAMENTE: INVESTIGACIÓN, EDUCACIÓN, MOVIMIENTOS POPULARES.

Por: Duanee Suárez García

Desde hace varios años el mes de marzo da amparo al evento Observatorio Crítico. Auspiciado por la AHS de Provincia Habana y coordinado por Mario Castillo (jefe de la sección de crítica e investigación, coordinador de la Cátedra Haydee Santamaría, investigador del Instituto Cubano de Antropología). En vísperas de una nueva edición, conversamos con Mario:

¿Cuál fue el origen del nombre de este evento?

A partir de la necesidad de intervenir un vacío que tenía la AHS de provincia Habana y en sentido general la AHS, respecto a un espacio de análisis sociocultural del entorno creativo y la creación joven misma, entendiendo esta última en un sentido más allá de lo artístico. La creación joven como *poiesis*, en su sentido originario, totalizador. Por otro lado, la Cátedra Haydee Santamaría venía articulando una serie de espacios y encuentros con líneas temáticas que tenían la potencialidad de ser un nodo transhabanero y transdisciplinario en sus análisis socioculturales. El nombre se lo pusieron Dmitri Prieto y Pavel Alemán, fundadores de la Cátedra, tomándolo parcialmente de otro evento que organizó el deletéreo Ignacio Ramonet, un intelectual de moda en los *mass medias* cubanos a principios de los años 2000.

La mayoría de los trabajos expuestos en el evento pudieran calificarse de "críticas sociales alternativas" no tanto por el tema que tratan sino por la lupa "diferente" con la que son observados, ¿es intencional esta selección de textos y cuál es el motivo que impulsa esta selección?

Por supuesto que son intencionales. En relación a lo de "alternativo", es un término que algunos dentro de la Cátedra hemos discutido, porque el alternativismo siempre está definiéndose frente al espejo de lo común, a lo dominante y por ahí se llega a convertir en otra mercancía intelectual, en un deporte hueco por distinguirte como una élite original que al final nada genera, más allá de viajes y doctorados; espurias etiquetas generacionales, etc. Creo que un propósito común en los Observatorios que hemos convocado, más que cultivar ese alternativismo ha sido generar un espacio horizontal de construcción no solo de conocimientos, sino de interacciones, de formas de relacionarnos colectivamente y entonces, desde ahí, ver los conocimientos y perspectivas de análisis que se generan. Interacciones que han sido más o menos eficientes, y en eso deberemos trabajar mejor en lo adelante, pero así lo hemos ido prefigurando: un espacio donde tiene tanto valor analítico una obra plástica, un proyecto comunitario, una investigación monográfica, un ensayo de crítica sociocultural, o un documental.

Eso lo logramos con creces en este último Observatorio. Abandonamos definitivamente la práctica funesta de invitar a personalidades para "realzar el nivel del evento", las "conferencias magistrales", la lectura de ponencias. En la medida de las posibilidades de los participantes y para el próximo Observatorio queremos trabajar mejor con los participantes en el esparcimiento y la organización general, de forma tal que sea coherente con todo lo demás. El mundo que queremos, no jerárquico y protagónico debemos hacerlo desde ahora. En este

sentido es muy revelador el diálogo que tuvimos con las compañeras que vinieron desde Guantánamo. Ellas nos confesaron su sorpresa y, por momentos desconcierto, que vivieron en las sesiones del Observatorio. Acostumbradas a un eventismo académico ritualizado, que la mayoría de los jóvenes intelectuales asumimos sin conflicto alguno, incluso lo reproducimos entusiastamente, desde la vestimenta hasta la gestión de las sesiones, pasando por los temas, aquello terminó para ellas en una experiencia inédita, a la cual se sumaron activamente, y eso tiene efectos muy frágiles y a la vez muy poderosos, de ida y vuelta, porque a ellas antes las conocimos en un espacio bien establecido dentro del circuito de eventos académicos como el Festival de la Nacionalidad en Bayamo y mira por donde floreció ese pequeño árbol…

Crees que este tipo de análisis define a la joven crítica cubana actual? ¿Cuáles consideras son los principales elementos que la caracterizan?

En muchos aspectos la joven crítica cubana actual se diferencia poco de la vieja crítica cubana actual. En cuanto a los procedimientos críticos se ha producido una actualización, a partir de una discreta incorporación de los inmensos aportes de Pierre Bordieu, Néstor García Canclini, Edward Said, Jesús Martín Barbero, Beatriz Sarlo, Cornelius Castoriadis, Michel Foucault entre otros muchos, pero en el mejor de los casos se han tomado como actualización de la moda académica y no como herramientas para construir senderos analíticos propios, a partir de los problemas legados por la historia cultural nacional, lo que le ha restado potencia a esas renovaciones, cuando ocurren. Es que como dijo hace un tiempo Pedro de Oraa a la generación de artistas plásticos de los 80, "lo actual no es solo lo presente, es *lo actuante"*, tanto lo que del pasado aún permanece irresuelto, como los problemas y necesidades que genera la acción misma, la práctica político-intelectual en el presente. Creo, por otro lado, que existe una atomización muy grande entre los que practican la joven crítica cubana actual, tanto entre nosotros, como con el resto de los creadores, excepto entre los artistas plásticos, donde ha emergido el personaje del curador y entre los musicólogos que cada vez más tienen una presencia más sana y prometedora a la hora de analizar los procesos culturales del país.

Recientemente vinimos de Sancti Espíritus donde organizamos el video debate itinerante América Profunda, un espacio que se nos ocurrió en la Cátedra Haydeé Santamaría para interactuar con otros creadores dentro de la AHS, con materiales que documentaban experiencias de autoorganización de jóvenes en América Latina hoy, para debatirlas, analizarlas etc. Otros jóvenes fueron, pero ¡nadie! de la sección de crítica e investigación de la AHS de la provincia asistió a ese encuentro, excepto Yasmine León la presidenta de la sección, que tanto esfuerzo desarrolló para hacerlo. Eso tiene que ver con procesos más amplios que superan a la Asociación y ante los cuales ella ha tenido que ubicarse. La crítica y la investigación han ido perdiendo terreno en todos los niveles de enseñanza cubana, frente al predominio de la instrucción, con un sistema de enseñanza estatal, que no falla por lo masivo, sino por lo uniformizante y centralista, en el que todos, maestros y alumnos, queremos huir, porque somos objetualizados. Es un sistema educativo que le ha dado la espalda a los más potentes proyectos pedagógicos revolucionarios de los siglos XIX y XX, desde la pedagogía libertaria de Francisco Ferrer, Sebastián Faure, etc., hasta la educación popular de Paulo Freire, entre otras propuestas, no permitiendo empoderar a alumnos, padres y comunidades en una cuestión tan estratégica como la educación. La insistencia estatal más bien se ha dirigido a perfeccionar el modelo positivista que introdujo Enrique José Varona en la época de la intervención norteamericana, orientado a crear profesionales adiestrados, listos para la explotación asalariada ante el mejor postor. Por otro lado a los jóvenes cubanos se nos viene convocando desde hace

decenios a *ejecutar* objetivos históricos, nunca a *formularlos*. Todo eso da por resultado *el fenómeno sociológico del abelardito,* el joven graduado estudioso *que no está en na´*, y que luego entra en la Asociación para ver qué saca de ella… De ahí sale el vacío de la crítica, aunque por suerte, según Rubén Blades, la vida siempre da sorpresas…

¿Cómo clasificarías el evento desde la institución (AHS)? ¿Existen otros espacios de la institución que tenga esta línea?

Es un logro de la AHS y nuestro. El Observatorio Crítico es una pequeña maqueta de cuales podrían salir las relaciones más sanas entre las colectividades y el Estado en una sociedad en transición al comunismo libertario, que es en lo que debería haber estado hace tiempo Cuba: en proceso de transferencia de las funciones estatales internas hacia los colectivos laborales y sociales. Es decir, nosotros nos organizamos para preparar un evento y nuestra organización nos asigna un presupuesto, junto a lo que ya disponemos, y que ahora bajo el concepto de la Asociación como ONG, esa concepción se profundiza y amplía. Eso nos confirma la tesis de que la AHS, a pesar de todo lo que podamos señalarle es de las pocas organizaciones del país que funciona a partir de lo que organicen los asociados de base, con su concepción de la organización y sus contenidos propios. Eso es lo que se busca con que cada provincia desarrolle un programa de eventos propios e identificables en el conjunto nacional, con perfiles propios. Eso es algo muy valioso en un contexto institucional verticalizado en extremo como el de nuestro país. Ese funcionamiento de abajo hacia arriba nadie lo pidió, no es una conquista de nadie, ni siquiera eso forma parte del discurso oficial de la AHS, simplemente fue inevitable no organizarla de esa manera, de lo contrario moría el niño antes de nacer. Una organización de creadores que conciba la creación como un hecho administrativamente dosificable desde la cúspide dirigente, está condenada a morir. Lo que nosotros consideramos útil de todo esto es que éste mismo enfoque es imprescindible llevarlo a la sociedad cubana entera, si queremos retomar el camino de la Revolución, más allá de la consigna que sirve para maquillar los específicos intereses estatales de su auto reproducción, disfrazándolos con un concepto prestigioso. Una revolución social es un hecho de creación colectiva, donde los colectivos soberanos autoorganizados, son el artista. Hace muchos años que debimos pasar de los "Comités de Defensa…" a los "Comités de Desarrollo de la Revolución" y en esto el bloqueo no ha sido un obstáculo, sino una oportunidad práctica tremenda, secuestrada por los mismos que desde 1982 formularon la "doctrina de la guerra de todo el pueblo", en la cual, con otras palabras, reconocen que las colectividades organizadas de manera local y descentralizada, son la mejor defensa a la agresión imperialista, a lo que agregaríamos nosotros, y para la creación de una auténtica, plural y rica cultura socialista, nacida desde las necesidades más primarias de defensa militar, de la alimentación y la vida en colectivo. La "nueva sociedad" comienza aquí, ahora y en cada momento, sino nunca nacerá, y en eso la contribución que puede hacer la experiencia de la AHS no es poca.

¿A partir de las coordenadas que has descrito, donde ubicarías tus trabajos investigativos y por qué?

Mis trabajos investigativos van dirigidos a develar las huellas de las luchas de clases en el proceso cultural cubano, a analizar la cultura como el escenario silencioso, pero duradero donde se han planteado los grandes conflictos que luego las políticas formales han intentado resolver en el marco de esas mismas luchas de clases. Un enfoque clasista de la cultura es una potente herramienta para plantearse la comprensión de los fenómenos sociales que están

ocurriendo en Cuba hoy, sobre todo porque los diferentes sectores sociales que se están articulando con identidad propia hoy en Cuba, no pueden organizarse formal y explícitamente.

Las tensiones entre "mikis" y "repas", por ejemplo, traduce un conflicto entre la juventud de clase media y alta del Vedado, La Víbora, Nuevo Vedado y los de San Miguel del Padrón, Marianao, Centro Habana…, la cultura "miki" y "repa" son dos formas juveniles de articular su propia filosofía política del mundo, a partir de una misma situación de alienación ante la historia y la cultura cubana precedente. Mi propósito investigativo trata de desarrollar las herramientas para abordar la realidad cubana contemporánea y una relectura de la historia de Cuba a partir de ese futuro que ya tenemos encima.

Hablemos del Premio Calendario de Ensayo, ¿en tu opinión esta investigación es exponente de la crítica que promociona y protege la AHS?

Yo no sé qué tengan en común mi ensayo sobre el exotismo oriental cubano y el resto de los trabajos que han ganado este premio anteriormente, habría que hacer un análisis más profundo sobre las relaciones existentes entre los trabajos premiados para entonces poder iniciar la respuesta a esa pregunta. Sería un trabajo interesante realmente hacerlo.

¿Cómo te imaginas un sistema educativo distinto en Cuba?

Creo que en primer lugar creando las condiciones para un conjunto de mesas redondas provinciales, municipales y por consejos populares; donde se involucren alumnos, padres, profesores y comunidades para discutir el tema de los tipos de enseñanzas –en plural– que queremos y que la prensa sea el medio por donde conocer las propuestas y discusiones. Para que no ocurra como con los debates de los intelectuales que se iniciaron en Casa de las Américas. El país está profundamente organizado para todo esto, eso lo sabemos todos, el asunto es que solo se utiliza ese orden para bajar orientaciones estratégicas que mantengan todo como está. A estas alturas del juego ya vamos intuyendo que nadie, excepto nuestra capacidad de crear, errar y rectificar colectivamente, nos va a permitir salvarnos de los escenarios de futuro que hemos generado nosotros mismos con la tendencia a delegar responsabilidades en otros "que saben lo que hacen". Específicamente en la universidad, que es algo que conozco más de cerca, apoyo la puesta en práctica del concepto de pluriversidad, que implica la creación de espacios de producción y socialización de conocimientos, donde se parta de que este proceso es multidireccional, de que coexisten múltiples saberes y que por tanto no basta con la triste y arrogante "extensión universitaria", y más aún que ésta ya no está cumpliendo su cometido como en los tiempos de Mella y Alfredo López, quien, por cierto, fue el que enamoró a Mella, y no al revés, con lo de la universidad popular que era una versión criolla de la escuela racionalista del pedagogo anarquista catalán Francisco Ferrer i Guardia.
Ya hacia el interior del ámbito docente universitario pienso, que la organización de las carreras por asignaturas es fatal, por lo menos en las llamadas "sociales", (partiendo del falso presupuesto que las otras no son sociales también) ¿qué pasaría si en vez de asistir a asignaturas en la universidad, asistiéramos a problemáticas? Por ejemplo, la energía nuclear como problema, no como realidad naturalizada, atraviesa un conjunto de especialidades constituidas y puede ser analizada desde miradas físicas, químicas, antropológicas, politológicas, sociológicas, estéticas, arquitectónicas, etc. Al revés de lo que ha ocurrido con las carreras hasta ahora en todos lados, que construyen delimitaciones y muros temáticos para sus especialidades, instituyendo fatales certezas disciplinarias, se trataría de crear líneas temáticas de existencia

limitada, pero rigurosas, cuyo efecto sería dar a luz nuevos campos de problemas y perspectivas de análisis siempre renovadas, a partir de la interacción entre tradiciones disciplinarias, lenguajes y saberes. El cinismo del mundo académico es que cuando más habla de trans y multidisciplinariedad, es cuando menos se piensa en como propiciar este proceso en las instituciones docentes, porque allí donde se cuestiona la universidad neoliberal, orientada al mercado laboral, no se trasciende a la universidad estatal que opera bajo los mismos presupuestos académicos, con fines envueltos en la retórica del estado nacional, pero donde la sociedad tampoco tiene ninguna capacidad de intervención. La universidad debe organizarse en función de los intereses de toda la sociedad, si seguimos recocinando el modelo de universidad tecnocrática, modernizante, y en el fondo capitalista, que nos legó el ineludible Enrique José Varona estaremos reeditando la historia de un fracaso.

La Cátedra Haydeé Santamaría es un proyecto sociocultural auspiciado en sus inicios por la AHS y espacio para el debate, el intercambio de saberes, la recuperación de las memorias históricas, vinculadas a las experiencias emancipatorias, en Cuba y en el mundo. Fundado en el año 2000, ha realizado un conjunto de actividades que expresan el perfil de acciones del colectivo:

El humanismo y las paradojas del humanismo moderno. Biblioteca Rubén Martínez Villena, julio 2003.

Las otras herencias de Octubre. Sala Villena de la UNEAC y Casa de las Américas, marzo 2005.

Un loco de confiar. Homenaje al poeta combatiente Roque Dalton. Sala Villena de la UNEAC, mayo 2005.

Primer Observatorio Crítico Nacional. Sección Crítica-Investigación AHS. Casa del Joven Creador, San José de las Lajas, febrero 2006.

Aracelio Iglesias en la memoria. Casa de Cultura de Centro Habana, mayo 2006.

Taller: *Pensamos a propósito del reaggetón*. Madriguera, AHS, Ciudad de la Habana, junio 2007.

Conmemoración-Homenaje *A los Mártires del 27 de noviembre*. Esq. Morro y Habana Vieja, noviembre, 2007.

Video-Debates Itinerantes *América profunda*. Varias provincias del país, 2007.

Junto a estos encuentros CHS ha venido sosteniendo un espacio denominado *la escuelita* habitualmente radicado en el anfiteatro del parque Almendares, donde se hicieron presentaciones temáticas, a partir de un programa elaborado por los asistentes habituales, abordando diferentes autores, experiencias, corrientes de pensamiento y procesos socioculturales y políticos.

Colectivo autogestionario, CHS tiene en su haber miembros premiados en eventos [Memoria Nuestra], editoriales [Pinos Nuevos, Temas], de investigación [de la AHS, el Centro Juan Marinello, CLACSO], con variadas publicaciones en la prensa especializada y digital, tesis de grado y postgrado, compilaciones y prólogos de libros, contribuciones a obras colectivas, docencia universitaria y protagonismo en diversos proyectos socioculturales y comunitarios.

La Cátedra Haydeé Santamaría nació con los propósitos de:

Promover la crítica e investigación sociocultural y los proyectos de transformación comunitarios protagonizados por la juventud, como estímulo cívico a las culturas emergentes y a una praxis socialista participativa y libertaria.

Nutrir un espacio de auto-expresión, reflexión, debate y diálogo crítico que combine el rigor conceptual con un espíritu fraterno.

Propiciar encuentros sistemáticos con carácter transversal, en cuanto a territorios, saberes y prácticas socioculturales representadas.

Generar una red nacional de proyectos, investigaciones e intercambios, que pueda funcionar con un carácter permanente, sostenible y productivo.

EQUIPO COORDINADOR.

I

MEMORIA HISTÓRICA

LA CEGUERA MORAL DEL RACISMO

I

Hablar en nuestros días acerca de racismo en nuestra sociedad sigue causando espasmo en la lengua de muchos intelectuales, y efecto de sordina en las orejas de muchos políticos. «Es un tema muy complicado», dicen aquellos; «algo ya superado», dicen estos últimos. Lo cierto es que continúa gravitando en el imaginario colectivo de la nación, es decir, un pasado colonial y postcolonial cargado de prejuicios, estereotipos y temores raciales que no pueden ser ocultados bajo la sombra de la vergüenza o del cinismo. El racismo, el chovinismo, la xenofobia, el sexismo, el especismo y otras prácticas discriminatorias[1] se activan y reactivan en nuestra sociedad, en la cual reaparecen determinadas contradicciones sociales que generan determinados valores que median las relaciones entre las personas. En cada caso, se desprende un conflicto de identidad –retornando los lugares comunes de la raza como color de la piel, y la nación como entelequia política- en la que un universalismo formal –donde supuestamente todos estamos en condición de igualdad frente a la ley- es interpelado e interrumpido por las posibilidades efectivas de autodesarrollo realmente existentes.

Aclararemos algunos elementos preliminares antes de desarrollar los conceptos que intento discutir en este ensayo:

> Primero, el argumento de justificar la presencia del racismo en la sociedad cubana actual como consecuencia única o casi exclusiva –que no es lo mismo pero es igual- de los efectos de larga duración de la existencia de una sociedad esclavista o neocolonial, con la intención de no enfrentarse al hecho duro que la cuestión racial es parte constitutiva del proceso histórico revolucionario,[2] es una actitud poco rigurosa y ahistórica.[3]
> Segundo, no hay una sociedad que escape de esta práctica histórica, y desde luego, en cada sociedad, tiene sus peculiaridades y sus modos de expresarse. Tercero, considerar el racismo como un problema que sólo tiene que ver con los sujetos de la raza negra en nuestra sociedad es absurdo.

---

[1] Cuando hablamos de otras prácticas discriminatorias como el sexismo, la xenofobia, el chovinismo, el occidentalismo (habanerocentrismo), estamos apuntando hacia dos elementos que no pueden ser obviados en el análisis: son prácticas de discriminación sobre la base de un imaginario racista que no sólo se refieren al **racismo antinegro**. Por otro lado, el criterio de que la sociedad cubana es una **sociedad racista**, machista, chauvinista, etc, no lleva a ningún lugar de esclarecimiento de la cuestión racial ni de cualquier otra cuestión que tenga que ver con conocer más la historia colectiva de nuestra nación o a nosotros mismos en tanto seres conscientes.

[2] De hecho, no se puede eximir el análisis de lo que se reconoce como un problema real en el presente del espacio de experiencia de su actualidad. De lo contario, no sería un problema, siquiera "intelectual", para alguien.

[3] En este sentido me parece pertinentes reapuntar las palabras de Fernando Martínez Heredia: "Frente a las complejas realidades actuales no es posible salir del paso creyendo que la Revolución liquidó los problemas asociados a la composición y relaciones raciales, y que hoy sólo se trata de "eliminar los rezagos del pasado", ni tampoco asumir de manera superficial los problemas emergentes en el campo racial asociados a los cambios sociales de los últimos años mediante catarsis periódicas y expresiones rituales de disgusto o protesta".

> Tercero, el racismo no puede comprenderse desligado de la cuestión de la identidad[4] y de la cultura. Con más precisión: con los modos en que el sujeto se significa a sí mismo en relación con los otros, y con la producción de valores y sentidos. Por supuesto, ambos conceptos están relacionados dialécticamente y son esencialmente dinámicos, de modo que la identidad es una construcción cultural y la cultura es el campo que le da sentido a la identidad como elemento constituyente del sujeto.

Esto alcanza para comprender que el racismo es un imaginario que constantemente cambia, y la efectividad de un análisis sobre la racialidad, no radicaría en saber si la sociedad cubana es más o menos racista que ayer o que mañana, o más o menos racista que Estados Unidos o Tailandia. Este tipo de disquisiciones –o inquisiciones- deja mucho que desear cuando se convierte en el veredicto central de los discursos (de los) políticos y los análisis (de los) intelectuales. En primer lugar porque la pregunta soslaya el racismo como un problema del presente histórico, en segundo lugar porque no es el único problema que existe en la sociedad, sino que existen múltiples problemas y todas están relacionados, en tanto que todos son importantes. En tercer lugar, porque justamente el juicio racista, se basa en el argumento inconcuso de la "incomparabilidad" del Mismo frente a la "relatividad precaria" del Otro. Es decir, es una ideología carismática que nada tiene que copiar del fundamentalismo.

Por otro lado, lo fructífero sería interrogar cuáles son los movimientos culturales y procesos identitarios que se despliegan en la sociedad para que emerjan determinadas prácticas discriminatorias. Así también determinar cuál es el lugar de enunciación de los prejuicios y estereotipos raciales que consolidan tales prácticas en el nivel psíquico de los imaginarios colectivos. Cómo cristalizan en producciones culturales y prácticas de representación y enunciación diversas de los sujetos e instituciones.

El imaginario racista en Cuba se ha complejizado, no sólo porque los cubanos tengamos una tradición de larga data vinculada al esclavismo ibérico y al neocolonialismo norteamericano. Sino también porque se han complejizado las relaciones socioculturales en la redefinición de las identidades culturales, y se han profundizado las desigualdades sociales afectando los procesos de equilibrio y sostenibilidad de los grupos más afectados de la sociedad cubana. Estos dos elementos están interconectados con la reestructuración de un modelo económico que tiene como pivotes de crecimiento el desarrollo de la industria turística, la inversión extranjera, la entrada de ingresos por concepto de remesa económica, la exclusión en relaciones solidarias autónomas entre los mismos ciudadanos cubanos con arreglos a relaciones de propiedad y relaciones de producción de tipo socialista, y el apuntalamiento acrítico de la

---

[4] Ticio Escobar en *Identidades en tránsito* expresa un concepto de identidad que nos acerca a la visión crítica y dinámica que precisamos: "Quizá uno de los mejores aportes de la crítica de la modernidad constituya esta ocasión de repensar lo mismo desde la nueva posición en que se encuentra hoy la cultura empujada por la globalización mediática y económica y el avance de las tecnodemocracias. Es cierto que lo repensado acerca de la identidad dio frutos por demás diversos, pero, si por razones de mejor exposición quisiéramos hallar alguna coincidencia, podríamos encontrarla en torno al cambio del concepto de identidad-sustancia por el de identidad-constructo. Las nuevas identidades no sólo aparecen desprovistas de espesor metafísico; también lo hacen despojadas de su aura épica. Ya no existen identidades esenciales; pero tampoco existen ya identidades motores de la historia o responsables de sus grandes causas. En verdad, los perfiles de las identidades titubean; ya no recortan sujetos de posiciones prefijadas sino que señalan a menudo desplazamientos y tránsitos."

identidad nacional como espacio político de reconocimiento de los ciudadanos de la actual sociedad cubana.

Esta complejización de lo racial y la emergencia de prácticas discriminatorias –vista desde el lugar del inconsciente político de la vida cotidiana- son resultado de la cristalización de un conjunto de contradicciones y soluciones que encuentra la psique colectiva para adecuarse a los nuevos vientos que corren en la isla de los noventa y los dos mil; así como la transposición ilusoria de una compensación utópica de bienestar asociado al sueño confortable de la clase media.

Por tal razón, un gran número de cubanos experimentan ante la carga de la doble moneda, que "el extranjero vale más que el nacional". Pero no se queda en el acto simple en la que los individuos sienten el peso de la crisis estructural y la ofensa de la dignidad; sino que al mismo tiempo se van generando una constelación de prejuicios asociados a la xenofobia, la claustrofobia, el chovinismo.

II

Recuerdo que siendo estudiante de Historia del Arte en la Facultad de Artes y Letras de la Universidad de La Habana, me encontré por enésima vez con mi "condición racial". En las clases de arte cubano republicano me orientaron la lectura *Las fuentes de la cubanidad* de Fernando Ortiz. En aquel entonces aprendía a leer bajo el influjo de múltiples autores como Paulo Freire y Hans-Georg Gadamer con los cuales se me acentuó la experiencia de que toda lectura mental de la historia debe pasar por la textura corporal de la existencia concreta. En otras palabras, que *sólo el mundo del sentido se le abre al lector en la medida en que pueda iluminarlo sobre su propio mundo*. Fue un momento de suspensión el hecho de incluir en el horizonte de mis lecturas habituales a Ortiz, Fanón, René Peña, Diago, entre otros, que hablaban de la experiencia racial del negro desde lenguajes simbólicos y teóricos.

De pronto, me redescubro en el espacio silencioso e incierto de lo negro: textura gruesa y color oscuro, el pelo enredado y duro de nuestra pasa, los labios pronunciados de nuestra bemba, la nariz achatada de nuestra raza. Todos estos ingredientes mezclados, en la cocina del racismo impresionista, con los virtudes y sabores de mi raza en la historia de los que no se dieron por vencidos: la palabra combativa de Malcom X, la prédica de la dignidad y de la no violencia del bautista Martin Luther King, la tradición de los oprimidos en *Las almas del pueblo negro* de Du Bois, el estudiante sudafricano que en medio de una protesta masiva sentenció «que el arma más potente de los opresores era la muerte de los oprimidos»; la guerrita de agosto de 1912; la psiquiatría contracolonial del argelino Frantz Fanon; las voces de los cantos afroamericanos y los patakíes yorubas, los cinco negros abakuá que dieron su vida voluntariamente por sus hermanos blancos que estudiaban medicina en la Cuba de 1871 ante la represión deliberada de la soldadesca española de la Corona, la lucha anti-apartheid de Nelson Mandela, entre otros muchos nombres como Antonio Maceo, Stuart Hall, Walterio Carbonell... Y, desde luego, no faltaba la leyenda negra de la supremacía blanca donde estaban aquellas fantasías exacerbadas de larga data: el pene grande y la sensualidad desmedida, la inteligencia limitada y la ausencia especulativa, el gusto por la magia, la fealdad intrínseca y ontológica; la bulla, el escándalo y el grito, como piezas esenciales de nuestra oralidad en la tribuna parlante de la negritud.

La cocina antropológica de Ortiz estaba por explotar; nunca creí que tales ingredientes, sabores y recetas pudieran caber en la fórmula del ajiaco de la cubanidad. Indubitablemente, lo negro

era algo más que determinados toques de mezcla, tiempos de sedimentación y puntos de saturación; una aventura antropológica que atravesaba la mítica selva africana para reubicarse de una y mil maneras en las redes de la modernidad y la urbanidad, en las tramas y trampas de lo colonialidad y la integración. Al mismo tiempo pensé en los temores propios del negro y de lo negro; las fantasías colectivas de una sociedad tan blanquinegra y multirracial como la cubana: de lo que significa estar a las dos de la noche en la intemperie para cualquier cubano, del roce sensual de lo interracial, o asumir la familia como proyecto de modernidad en una sociedad multiestratificada y con altos índices de mestizaje, de pronunciar lo negro sin temor a la autovergüenza o a la vergüenza ajena; o sencillamente, ser un intelectual en una universidad plagada de complejos elitistas e intelectualistas que asombrarían a cualquiera de nuestros próceres de la emancipación social y política de la nación. Lo suficiente para verificar que la metáfora del ajiaco es incompleta; y quien no se pertreche para la batalla discursiva, y la lucha cotidiana por la supervivencia y la sobrevida con instrumentos de variado calibre, queda en la mitad del campo sin avanzar por miopía.

Creo, entonces, que el análisis de la experiencia racial y la construcción de la identidad cultural como elementos constitutivos de cada sujeto y de la sociedad, van más allá de la representación metafórica, de la enunciación del lugar de lo negro como espacio de legitimidad con fuerza legal, y de un discurso de integración que se oculta bajo los presupuestos de una pedagogía nacionalista del consenso o del discurso identitario de la diferencia cultural. El etnos y la raza como configuraciones específicas del imaginario, están mediadas por la experiencia moral y la cultura. Mediaciones que hoy día deben reconsiderarse bajo una nueva perspectiva del análisis social, en tanto que el discurso imperante de la modernidad –y de la postmodernidad como su sucedáneo rebelde- continúa justificando la separación entre los valores del mundo de la vida y los valores de la ciencia. El reciente argumento-idea de la cultura como terreno central de la lucha política sólo puede desarrollar una acción inteligente y productiva en la misma medida que sea coherente con una politización de las prácticas económicas y una recuperación del contenido ético-axiológico de todas las actividades y creaciones de los sujetos en la sociedad.

Es la fuerza de la memoria, como memoria histórica y explícita en las manos y las voces de aquellos que solidariamente puedan emprender la unidad conjunta en la acción, la que puede actualizar un combate contra la discriminación racial al tiempo que contra cualquier otro tipo de discriminación social. Pero también es la fuerza moral, como dimensión que constituye al sujeto en su hacer cotidiano, como capacidad de revitalizar al interior de la sociedad las prácticas cotidianas desde una perspectiva del compromiso con los que a diario me encuentro, como la capacidad de ser sensible y críticos frente a cualquier práctica discriminatoria cuya intención, explícita o implícita, es el desprecio de la condición humana.[5] Ambas fuerzas, la

[5] Hace poco, 11/2010, entré en uno de los despachos de dirección de una de las instituciones más respetables de la educación cubana y estaban las secretarias aprovechando la ausencia de trabajo para hablar sobre sus relaciones interpersonales, una de ellas negra, las otras tres blancas –una de ellas con su amante o marido negro-. Y en quince minutos atravesaron la pradera de prejuicios racistas que cotidianamente afloran en la vida cotidiana actual de nuestra sociedad. En ningún momento tuvieron en cuenta, que estaban dentro de una institución académica, ni mi presencia como profesor de la institución, ni el respeto a los directivos que me consta que no comparten estos prejuicios raciales. Estos prejuicios, eran los consabidos de la tragedia colonial racista: “yo no tengo el pelo tan malo”, “mi hijo no le permito que se acerque a una negrita aunque sea bonita”, “mi marido es negro, pero es un negro de salir”, “la noviecita de mi hijo está adelantada”, y todos los etcéteras que se pueden generar a partir de los prejuicios mentales en estos **pequeños detalles de la vida cotidiana**. Sólo me dio tiempo a calcular cuánto cinismo puede encubrir la insensibilidad, y recordar aquel

memoria y la moral, son imprescindibles en un combate que no puede cerrar los ojos frente a comportamientos y enunciaciones que implican el desprecio de la condición humana.

Hablo de moralidad como la capacidad de regenerar entre los cubanos una espiritualidad -que hace un tiempo atrás, alrededor de dos décadas, se ha ido esfumando entre nosotros basada en la solidaridad, la transparencia, el civismo, y por supuesto, la conciencia simple y aplastante de que en la vida cotidiana todo es importante desde la lucha contra el imperialismo hasta los modos disímiles de cómo resolver el plato de comida de hoy. Máxime cuando en un proyecto de sociedad con intención socialista, es decir, democrática y emancipatoria, tanto los hechos centrales de la historia colectiva como también el mínimo detalle, espeso y difuso, pero constituyente de la vida, cobran vital importancia.

Es muy común apelar al marxismo, a un marxismo de cemento sin simiente, cuando se dice que el problema fundamental de nuestra sociedad es la economía. En realidad no se sabe a ciencia cierta si la referencia es al déficit de un sistema alimentario o de un sistema salarial, o a un modo de administrar la economía nacional, o si la cuestión es el estatuto de los regímenes de propiedad existentes. Por otro lado, se ha hecho un lugar común a la conciencia; entonces vienen los proyectos civilizatorios de la nueva educación, la cultura participativa o la batalla de ideas. El fracaso probado de estas propuestas es que el problema central de nuestra sociedad no es epistemológico, o mejor, no se va a resolver con paquetes televisivos y preplanificados de conocimientos en las supuestas mentes rasas de la ciudadanía cubana. De hecho, esta sociedad no tiene hoy un problema central, sino que tiene varios problemas que son medulares que no pueden ser programados y debatidos bajo una perspectiva centralizada.

La moralidad, por tanto, forma parte del asunto, y se encuentra en la médula, justamente porque es una de las dimensiones prácticas de la realidad espiritual del sujeto. Para decirlo de otro modo, es un espacio que produce valores y sentidos propios en la relación que cada hombre sostiene con la sociedad, y en el que cada sociedad sostiene su propio mundo de sentidos y valores. Una sociedad donde la prostitución, el nepotismo, el soborno, el robo, la obstrucción de la libertad individual, la hipocresía, el cinismo, la anomia y la apatía se convierten en instituciones consensuadas moralmente por la psique colectiva e individual como realidades positivas que se identifican con estrategias de resistencia y supervivencia social; al tiempo que se perciben aparentemente desconectadas de la realidad económica y política le urge una revisión profundamente moral y crítica de las concepciones de la vida colectiva e individual.

Para ser más claro en el mismo punto en el que muchos intelectuales y políticos se vuelven más parcos que el mismo silencio y elusivos que la misma metáfora. Qué sería de la economía de la nación, de la vida de cada individuo, si realmente la lucha contra el imperialismo norteamericano fuese tomada en serio por cada uno de los *revolucionarios* siquiera; si no hubiese absolutamente una sola "jinetera" o "jinetero" en la calle y los hoteles; si cada individuo que se dedica al proxenetismo se cuestionara lo que significa vender a sus propias *hermanas,* con las

---

año en que vivía también situaciones incómodas en el servicio militar, dónde el superior de mi unidad del comité municipal militar no veía contradicción alguna en autoproclamarse revolucionario y antiimperialista y hasta ser "buena persona", y al mismo tiempo, la manera de tener en alta su autoestima como persona era hacer chistes antinegros delante de mí y sus otros subordinados negros.

que creció en su propio barrio y la misma escuela y hoy las somete a un plan de explotación sexual que genera cincuenta veces más ingresos que un trabajador honesto de la educación o de la salud; si la totalidad de los cubanos y sus instituciones no comprasen o vendiesen absolutamente nada que no fuera en los mercados instituidos por la "legalidad imperante"; que cada policía fuera de su propia provincia o municipio y que no aceptara bajo ningún concepto sobornos de ningún proxeneta, botero, o cualquier otro ciudadano. Estas preguntas portan una incomodidad que no pretende justificar positivamente los hechos duros de nuestra realidad, sino develar el cinismo –de manera inconsciente o no- que soporta el Estado quiéralo y la sociedad cubana en general sobre sus propios hombros.

La única manera de parar esta cadena escoriada de despolitización y desmoralización de nuestra sociedad, donde están implicados la inmensa mayoría de los ciudadanos de la sociedad civil, los representantes de las instituciones gubernamentales, estatales y partidistas, y donde absolutamente todos tenemos responsabilidad, es que la propia sociedad se llamé a capitular frente a esta bancarrota espiritual y moral donde nos hemos convertidos en enemigos unos de otros, en enemigos de todos contra todos. No hay una cifra por muy catastrófica que sea, de la crisis actual del capitalismo global, no hay un argumento de caras a la situación geopolítica que ocupamos, que sea capaz de justificar, por sí misma y por sí sola, nuestra situación actual.

No es difícil estar al corriente que el consenso imaginario de una sensación vívida y desagradable de inferioridad que experimentan la mayoría de los cubanos frente a los extranjeros –y frente a sí mismos- constituye el efecto político que produce la economía dolarizada o "ceucisada" que promueve el Estado Cubano. No es difícil caer en la cuenta de que los negros en Cuba, conjuntamente con los homosexuales, los orientales (de Matanzas –exceptuando Varadero y Cárdenas- a Santiago de Cuba según el imaginario habanerocéntrico), se experimentan dentro de una marginalidad social y cultural que les multiplica sus crisis de autoestima y estabilidad afectiva y experiencias de automarginación que generan por la propia situación de desmoralización prácticas racistas donde muchos cubanos –no sólo los negros ven como signo de progreso adelantar su vida espiritual, estudiando y practicando una carrera o profesión que pueden ejercer para sostener su vida y sentirse reconocidos social y personalmente en franca dignidad, sino adelantar la "raza" casándose con un "extranjero". La automarginación genera resentimiento, fundada en la experiencia racista del odio a sí mismo, que se profundiza cuando los sujetos no son capaces de respetar su dignidad como persona autónoma condenándose al silencio y al ostracismo, e incluso a sentirse orgullosos de su miseria.

No voy a decir que el problema fundamental de nuestra sociedad es moral, pero al menos sería legítimo mencionar el punto; en tanto la moralidad es lo único que puede conectarnos en la vida real con las posibilidades de resolver las necesidades más acuciantes de la existencia en Cuba. Sólo desde allí pueden ser discutidos -no sólo estructuralmente hacia un trasfondo epistemológico, sino políticamente hacia el trasfondo de nuestra propia sociedad- los problemas de la alimentación, salario, transporte que padece una parte considerable de la sociedad; pero también la corrupción, la prostitución, la vagancia, los excesos de la burocracia, los cinismos de la tecnocracia, la impunidad de algunas autoridades policiales, la falta de libertades individuales mínimas, el cerco informativo e informático, la ausencia progresiva de una ideología revolucionaria en las instituciones y editoriales gubernamentales, las estrategias de oposición al gobierno de la "disidencia", las prácticas de discriminación racial y sexual que cada día ganan más espacio dentro de nuestra sociedad.

Claro que en esa misma medida, que no es proporcionalmente inversa ni directa, sino como parte de una diseminación progresiva; aparecen estrategias de resistencia y cooperación entre diferentes sujetos e instituciones que luchan por crear, con agendas mínimas de construcción y proposición, acciones conjuntas e individuales en contra de la despolitización de la sociedad cubana y la real politización de las instituciones gubernamentales cubanas.

Esta batalla rebasa la cuestión discursiva, en tanto que el problema fundamental no es si alguien siente pena decirme negro, a mí que soy precisamente negro; o si yo, supuestamente –el supuesto de la supuesta lógica posestructuralista que supone que toda palabra en sí y para sí es sospechosa- escribo desde Europa, desde la blancura y para la blancura. De ahí las ideas –específicamente con pretensiones de universalidad- de cultura negra y cultura blanca como culturas homogéneas donde una es hegemónicamente superior a la otra. Habría que ver si un negro es totalmente negro y si un blanco es totalmente blanco, si un mestizo resulta ser pura mezcla; si la cultura tiene asignada a priori un color determinado. Lo cual no quiere decir que lo negro y lo blanco, lo mestizo y lo indígena, no porten como categorías de la racialidad una dimensión cultural. De hecho, son categorías específicamente culturales que se construyen a partir de prácticas simbólicas de dominación y resistencia, y de prácticas que no tienen ningún designio de pureza, sino porque sólo se realizan por sujetos concretos en un espacio social heterogéneo es que tales categorías raciales como portadoras de múltiples mundos culturales son también dinámicas que sólo se producen en contexto de mimetismo pero también de apropiación, en contextos de consensos violentos o dialogados, de negociación y construcción colectivas.

Lo que ocurre es que cuando nos referimos a las estrategias de apropiación, negociación, mimetismo, consenso y construcción no estamos hablando de máquinas conectadas a una red, sino a sujetos que también son morales, epistemológicos y afectivos. Además sujetos que son considerados máquinas por la mentalidad de los nuevos doxósofos de la postmodernidad, por las burocracias estatales y las empresas estratégicas del mercado. Y aun así son los primeros que se abrogan el derecho de clasificar y conceptualizar a los pueblos y sus culturas, a las comunidades y movimientos sociales, populares y culturales para manipular las representaciones en pos de nuevas separaciones criminalísticas, discriminatorias.

Deberíamos ver cómo los propios intelectuales negros nos automarginamos en el bullpen del campo académico "blanco", para discutir en tercera persona del plural la cuestión del racismo, con un dejo de lástima e imparcialidad, que nos pone en cuestión a nosotros mismos. Escuchemos esta voz y comprobemos lo difícil que es tratar la cuestión racial en Cuba: «*No haber considerado el "color de la piel" como lo que es, una variable histórica de diferenciación social entre los cubanos, olvidaba que los puntos de partida de los negros, blancos y mestizos para hacer uso de las oportunidades que la Revolución ponía frente a ellos no eran los mismos. Se olvidó que el negro, además de ser pobre, es negro, lo que representa una desventaja* **adicional***, aun dentro de la sociedad cubana actual*».[6]

Ser negro + pobre en Cuba, sobre todo en la sociedad cubana actual, no es una suma fatídica con desventaja adicional. Lo que resulta una asimetría es la permanencia y emergencia de un imaginario difuso de prejuicios raciales que se activan en los diversos puntos de ejercicio del

[6] Raza y racismo. Compilación del Centro Martin Luther King.

poder y del saber de la compleja trama de una sociedad y, la falta de respuesta crítica frente a ello. Porque el problema no es sólo resolver la pobreza económica de los negros, integrándolos a una clase media virtual o real dentro de la sociedad; sino definir la socialización del poder económico, político y cultural a partir de la expropiación socialista de los que tienen el poder concentrado de las decisiones económicas y políticas de la nación para que sea redistribuido equitativamente entre todos aquellos que tienen el derecho a participar en el desarrollo de su propia sociedad. Para el negro pobre, ser negro no es una *desventaja adicional*, sino estructural, porque primero necesita un reconocimiento social legítimo, sin tener que pasar por blanco, para poder salir de su pobreza; o al menos para decidir cómo administrar su propia pobreza y de paso la totalidad de su vida. Ser negro, en una sociedad donde existe un proceso de acumulación de prejuicios raciales, es una marca que fetichiza y obstaculiza el autodesarrollo y potencia el subdesarrollo; una marca suplementaria que cuestiona la supuesta igualdad social del negro y el blanco en nuestro proceso de transición socialista. Negro + pobre consiste en una ecuación que devela la desventaja estructural y la fuerza política que tiene la racialidad en una sociedad post-colonial, al mismo tiempo que devela las asimetrías de sus estructuras sociales.

Mi intención no es oponerme a la labor intelectual, sin dudas, eficaz y necesaria, de quien emprende la lucha contra el racismo y la discriminación racial; sino hacer consciente hasta qué punto nosotros los intelectuales cuando hablamos sobre el racismo, a veces olvidamos que vivimos bajo los mismos prejuicios. Lo cual no quiere decir que siempre los apliquemos, justamente porque tenemos consciencia crítica de su significación y efecto en las relaciones intersubjetivas. Por supuesto, la conciencia crítica no es autosuficiente, sino específicamente relativa a una “conciencia afectiva” de autoestima y comprensión de la dignidad humana en su justo valor.

En cuanto al impacto de la Revolución Cubana en el tema negro y racial, es importante comprender la significación profunda de un proceso construido sobre la base de una unidad nacional y sus implicaciones para la construcción de la identidad en una sociedad plurirracial y un complejidad étnica de reciente reconfiguración nacional.

Los descendientes de andaluces, gallegos, canarios, madrileños, haitianos, jamaicanos, chinos, japoneses, los rusos y los ucranianos, entre otros, no se encuentran a la misma distancia cultural y social de sus raíces ancestrales y patrimoniales, que los descendientes de los africanos y españoles de hace varios siglos atrás, como tampoco a la misma distancia económica-institucional del contexto sociopolítico actual en relación con los cubanos de “pura cepa”. El mapa identitario en nuestra sociedad no se puede trazar con simples matices, simplemente porque hubiese tres colores a flor de piel desde una concepción romántica.

El mapa identitario no es un emblema multicolor de tres listones triangulados por una estrella blanca que reclama la pureza; es más bien un espacio poliédrico donde el sujeto articula la localidad de su cultura. A esto se suma que ya se encuentran las condiciones demográficas y socioculturales de posibilidad para que en las próximas décadas la nación experimente una reconfiguración de su mapa identitario- cultural a partir del flujo y reflujo de las comunidades diaspóricas del circuito Miami-Madrid-Habana y de la composición socio-demográfica actual de la sociedad cubana.

El otro elemento significativo: el impacto que tuvo el reciente y vívido proceso sociohistórico en la complejización de la diversidad de la experiencia negra, en tanto que el tema de la descolonización fue tomado en serio desde los primeros años de la década del 60` por muchos intelectuales, la democratización de las formas culturales donde la <<cultura popular negra>> no fue soslayada, sino que fue problematizada en un contexto de politización que situó lo negro como un elemento constitutivo del proceso de transición socialista. Los documentales y filmes de Guillén Landrián y Sara Gómez, la rumba de Peyo el Afrokán, las experimentaciones sonoras de Síntesis y los Van Van, entre otros documentos de la cultura cubana de los primeros 30 años de la Revolución, nos hablan de esta diversidad y complejidad de lo negro en la sociedad cubana.

Creo que es importante volver la mirada, y agudizar los lentes, en esta diversidad de la experiencia cultural "negra", y como en los últimos años se ha complejizado, debido a las contracciones de una experiencia intelectual crítica en cuanto a los temas sociales vinculados a la racialidad, en la misma medida que se realzó de tono un discurso nacionalista de trinchera y unanimidad, debido a una estrategia coyuntural de las instituciones gubernamentales frente a la emergente situación de los inicios de los 90`.

Pero ya que hablamos sobre el comienzo del segundo período de la Revolución, lo más importante no es la coyuntura como el espíritu que define la continuidad de la hegemonía por la dirección del proyecto de sociedad. Esto es una definición correcta, pero totalmente insuficiente, porque la coyuntura se convirtió en una nueva etapa de larga duración de la Revolución que ha definido el curso de los últimos veinte años. Fue la estrategia de adaptación de la dirección del Partido y del Gobierno el tránsito de un discurso ideológico cuyas bases se encontraban en el marxismo-leninismo centrado en el proletariado y la vanguardia como focos de la espiral progresiva de la Revolución hacia un nacionalismo que convocaba a nuevas subjetividades a girar alrededor de la órbita del poder revolucionario. La estrategia de adaptación de la dirección partidista se sustentó en la ampliación de un proceso reformador que comenzó en el año 86 con el proceso de rectificación de errores y tendencias negativas y culminó con la Convocatoria ampliada al IV Congreso del PCC. Es la misma época donde los intelectuales marxistas, que ocupaban el espacio de hegemonía en el campo intelectual, se desplazan con determinadas estrategias de adaptación que van desde el postmodernismo hasta la teoría de la complejidad. Desde luego esta estrategia de adaptación en el campo político y en el campo intelectual sólo es posible porque existen determinadas condiciones que permiten que otras estrategias –estrategias de renovación- se instituyan al interior de la sociedad cubana.

Esta batalla no es meramente una definición de democracia representativa donde los poderes instituidos dentro de la sociedad van a "resolver" - eso sí, a despachar- la cuestión de la discriminación racial, legalizando las dotaciones raciales de blancos, negros, mestizos y otras "identidades étnico-raciales" en cada institución desde términos porcentuales más o menos equitativos.

No se trata de una democracia cuantitativa ni discursiva en el espacio instituido, sino de una democracia protagónica y participativa que asumen los sujetos por su propia conciencia y su capacidad moral para instituir una sociedad donde ser negro no sea un obstáculo para la realización personal. De hecho, estas son soluciones parciales que pueden ser efectivas desde la perspectiva académica de los intelectuales e institucional del Estado, pero tienen que ir acompañadas de otras acciones y proposiciones más democráticas y libertarias. Más

democráticas en tanto que no se trata de un poder que dictamina como se compone racialmente la sociedad, más libertarias por que la palabra y la narración no es suficiente para activar una lucha contra los fantasmas libidinales que soportan los prejuicios raciales.

La prueba más explícita es que nuestra sociedad en revolución lleva medio siglo de existencia pronunciando un discurso anticolonialista, antimperialista, latinoamericanista y antioccidentalista, pero los fantasmas libidinales que, sin temor y sin temblor, penetran los imaginarios de los ciudadanos de nuestra nación, anclando a los sujetos a las antenas de Televisa y Univisión, a numerosos intelectuales un discurso de mimesis pro-occidentalista en la academia y en el modo de administrar la institución académica, profundizan los prejuicios *antilatinos* –donde son despreciados los "latinos" por muchos cubanos como "indígenas en taparrabos"- que tienen tanta fuerza de convicción como los prejuicios raciales contra el negro. Lo contradictorio es que nuestra sociedad tiene una larga tradición libertaria que no se puede desvincular del antimperialismo, el antioccidentalismo y el latinoamericanismo.

La memoria es una fuerza increíble para despertar los fantasmas del pasado irresuelto, levantar los monumentos convertidos en ruinas con el paso de los años, para revivir las pesadillas resguardadas en el vertedero del inconsciente colectivo, para reflexionar sobre aquellos momentos que fueron truncados y trucados por los poderes que se ejercen en el mundo de las relaciones que instituyen los sujetos en la sociedad. Es, conjuntamente con la esperanza, la fuerza que jalona la historia para que nunca parezca el botiquín de farmacéutico, el botín de guerra de algún vencedor, el tocador de belleza de un camerino teatral. Más bien, tanto la memoria como la esperanza, actúan en la historia como remolcadores y propulsores que ajustan la velocidad del tren de la historia para hacer justicia en cada presente, y activan a la historia como un campo de batalla donde los hombres pueden una y otra vez a apropiarse de su historia desde un punto de mira crítico. Porque el hombre no es un sujeto lívido que contempla a su paso toda la objetualidad del mundo en derredor; es ante todo un proceso de rememoración y anticipación, porque su existencia concreta se configura como un espacio de experiencias y de expectativas donde la memoria y la esperanza actúan como fuerzas activas de la autoconciencia. Y ese espacio existencial ampliado nos habla de sus nostalgias, frustraciones, temores, aprendizajes, carencias, apropiaciones, moralidades; de sus aspiraciones, sueños, deseos, utopías, aspiraciones… el ser humano como posibilidad, como el aun siendo porque todavía no es, sino que es un esfuerzo sostenido y comprendido en el tiempo.

La memoria histórica explícita, es decir, explicitada en la opinión pública y en el espacio público; las creaciones culturales y el análisis crítico, constituyen la base de la historia racial de la nación, una historia que básicamente es cultural. Puesto que la racialidad y la etnicidad, así como la sexualidad y el género, la clase social y lo generacional son definiciones históricas, no ontológicas. Son creaciones que instituyen los seres humanos y ninguna de tales definiciones definen *per se* al hombre en su totalidad e integridad.

De ahí, el peligro de comprender la diferencia cultural como diferencia irreductible a sí misma, radical y aislada frente a cualquier otra diferencia. Como ridículo es entonces, hablar estrictamente desde el dolor, que luego se convierte en resentimiento: la más triste e insana de las pasiones humanas –como diría Bourdieu. También es infructuoso expresar o creer que la discriminación racial o sexual, la discriminación religiosa o clasista, sólo la pueden entender los afectados. Además, sin ninguna coherencia en su argumento, porque la pueden entender sólo los afectados, pero la deben resolver el Estado o la sociedad civil, a los cuales se le exige

diálogo para tal resolución de demanda o al menos para ser comprendidos; cuando no se parte de la perspectiva de que toda diferencia cultural es dialógica y dialéctica, algo muy distinto de una diferencia puramente radical y neutralmente interactiva.

El racismo es un esencialismo que se sostiene en una ideología de la predestinación: "el otro está condenado de antemano", el otro es una especie de convicto de la historia que sólo hay que perdonarle la vida porque existe a pesar de todo, y que en última instancia se puede establecer con esa alteridad una relación de tolerancia hipócrita, desde una "distancia virtual", la misma distancia virtual que efectúa la fascinación posmoderna del exotismo tercermundista.

El racismo es esencialista –dice Bordieu en tanto «que atribuye diferencias sociales históricamente construidas a una naturaleza biológica que funciona como una esencia de donde se deducen de modo implacable todos los actos de la existencia».[7] Cuando las autodenominadas comunidades de resistencia de las identidades culturales parten del supuesto que su identidad constituye una esencia, una naturaleza primordial, entonces poner a andar el esencialismo. ¿Dónde entonces está la diferencia con las prácticas racistas?

La ceguera del racismo es moral, pero también intelectual e epistemológica. Se trata de construcciones narrativas que de pronto se convierte en disciplinas que controlan una manera de comprender los fenómenos actuales de la subjetividad y la identidad sobre la base de presupuestos epistémicos y afectivos no cuestionados.

III

Repentinamente parecería ser muy gratificante ser negro en una sociedad plagada de prejuicios raciales. Pero en este caso podríamos hablar de una apariencia en el sentido adorniano, es decir, se trata de una apariencia que aparece incrustada como esencia en el seno de una sociedad que padécela alienación secular de todas las modernidades y transmodernidades por las que ha tenido que pasar. La raza negra se ha convertido, debido a las presiones estructurales que genera una sociedad estancada económica y políticamente; así como por el déficit de autonomía, la crisis identitaria y la auto-marginación, en una raza cuasi-maldita.

Muchos negros no quieren verse en su propio espejo, ni se sienten satisfechos de pertenecer a una raza que cuenta con un arsenal histórico de siglos de explotación, pero también con una memoria libertaria –que desgraciadamente no ha se ha convertido en una memoria diacrónica y explícitamente articulada- compartida con todos los hombres y mujeres de buena voluntad de todas las etnias y colores. En diez años que camino las calles capitalinas, me he encontrado a tantos policías negros deteniendo el paso enfáticamente a los ciudadanos de su propia raza que sólo son sospechosos de su *pasa*, como a tantos negros tan avergonzados de su *pasa* porque entonces no serían bien mirados por el resto de los ciudadanos.

El sueño colectivo de muchos negros es aspirar a una "condición más digna", haciendo "carrera" de blancos, pasando por "blancos", bajo la maldición de su propia raza y sin temer las consecuencias nefastas que para la psique individual y colectiva de una sociedad poscolonial tales fantasías colectivas. El hecho de que intelectuales tan prestigiosos como Arturo Arango

---

[7] Pierre Bordieu, La dominación masculina.

quisieran “pasar por joven”, a favor de un diálogo intergeneracional que cure las taras del pasado con la energía revolucionaria del presente es plausible; pero que un negro pase por blanco, es ridículo, sobre todo para sí mismo.

Entretanto, algunos académicos postcolonialistas hacen carrera intelectual negociando los presupuestos epistemológicos del posestructuralismo francés con la crítica contracolonial de casi ciento cincuenta años desde L` Ouverture hasta Fanon para traer más confusión a la comunidad negra. Promueven una comunidad virtualmente participativa de lo afro y de lo negro, ocultando la demanda social de la libertad con el sello formal de la identidad truncada, frustrada y re-sentida. Hablando en un lenguaje y un tono de lástima y pudor acerca una raza originaria inexistente para que los negros sientan vergüenza de asumir su presente que no exige transhistóricamente el cimarronaje y la transculturación, sino más bien la construcción individual y colectiva de sus subjetividades sobre la base de la libertad social. Y la libertad como todo el mundo sabe, es total contra todos los dogmas y contra toda forma de dominación.

Encima de esto, algunos discursos de cierta ramplonería ideológica mezclada con efectos melodramáticos de mediados del siglo anterior victimizan a la raza negra con amenazas terribles del retorno a la república y casi a la colonia. ¿Cuántos negros como yo no se han encontrado en la calle, y hasta en la propia academia, con la típica exclamación?: ¡No deberías hablar y exigir demasiado, porque gracias a la Revolución eres libre! Es decir, para quien aún no haya comprendido del todo: que no debo ejercer mi libertad en el espacio de la liberación; sólo debo estar agradecido. ¿Cómo se llega a esta cuenta?: los negros –y más allá de los negros, ya que hablo de la libertad y la emancipación, que evidentemente no es problema exclusivo de los negros- los oprimidos, tienen todo el derecho, e incluso el deber de exigir y ejercer su libertad en un contexto de opresión –como realmente lo fue la colonia y la república neocolonial-, pero no deberían ejercerla en el contexto en que han sido liberados, porque allí su único derecho es la gratitud. He aquí el sentido común enfermo e inmoral, que comparte una sociedad plagada no sólo de prejuicios raciales, sino también ideológicos, los cuales tienen un mayor costo en la posibilidad misma de continuar practicando una revolución de carácter emancipatorio.

CARLOS SIMÓN FORCADE

SUCIEDAD CIVIL: UNA ARQUEOLOGÍA CULTURAL EN EL VANDALISMO URBANO HABANERO

Con la instauración de la modernidad como régimen sociocultural, se instituyen los campos reflexivos que fundamentarán el régimen moderno en las esferas del orden y la disciplina. La cárcel, la escuela, la fábrica y las ciudades mismas se reordenarán en función de presupuestos disciplinarios, pero también es la época en que emergen los discursos críticos sobre ese orden disciplinario y se reevalúan las culturas precristianas y sus lógicas para abordar aquellas situaciones y fenómenos que el pensamiento occidental clasificará como "anómicos".

En la historia del pensamiento filosófico occidental tal vez haya sido Nietszche, sino el primero, uno de los que con más intensidad haya abordado esa indagación en las culturas paganas y el lugar de la destrucción como parte sustancial de los ciclos por los que atraviesan la naturaleza y las sociedades. En un contexto sociocultural, como el fin de siglo XIX europeo, marcado por la idea de progreso aplicada a todas las esferas de la realidad, donde la civilización debía imponerse por "razones superiores" a la barbarie, Nietszche esgrimió la idea del *eterno retorno* como el *sí* que el mundo se dice a sí mismo, la voluntad cósmica del universo frente a cualquier ordenamiento humano dirigido a un término definitivo, a una condición final de estabilidad.

La época de Nietzsche fue la del pleno despliegue del proyecto de sociedad disciplinaria basada en el "dominio de si mismo", donde las figuras del maestro y el médico adquieren el poder de la vida cotidiana y trabajan en sintonía para que cada niño repitiera junto a Tom Sawyer "Evitaré las impertinencias, la terquedad, los caprichos, los arranques de cólera, el mal genio y las peleas." En el lenguaje de la pedagogía decimonónica "(…) desde el momento que va entrando por los ojos del alumno la luz de las verdades eternas, se debe ir insinuando en sus corazones la obediencia a los superiores y los debe hacer declinar en el apego a su propia voluntad."

Cuando se estaban construyendo y socializando los grandes sistemas de la Historia Universal, basadas en una visión evolucionista y jerárquica de las instituciones estatales y donde se tomaban por incivilizadas todas las prácticas culturales que no acoplaran en la sensibilidad del cristianismo, Nietzsche rescató de la Grecia antigua los cultos orgiásticos al dios Dionisos, como un testimonio rotundo de la afirmación de la vida total sin fragmentaciones, ni disminuciones, ni elección. Dionisos es el dios de la embriaguez y de la alegría, el dios que canta, ríe y danza. Abandona toda renuncia, todo intento de fuga frente a la vida. Dionisos al inducir a una aceptación íntegra de la vida transforma el dolor en alegría, la lucha en armonía, la crueldad en justicia y la destrucción en creación.

Más allá de estar de acuerdo o no con los caminos del pensamiento de Nietszche, en sus esfuerzos por articular una crítica al ordenamiento moderno y a sus relatos legitimadores, él dejaría una profunda huella en los críticos a la modernidad posteriores a él. Entre los influidos por esa visión del filósofo alemán están buena parte de los vanguardistas. Dentro de ellos tal vez hayan sido los futuristas los que hayan establecido una relación más estrecha a nivel programática con Nietszche, retomando en el siglo XX la cuestión de la destrucción como elemento creativo en los procesos socioculturales

> Nosotros queremos destruir los museos, las bibliotecas, las academias de todo tipo (…) ¡Agarren los picos, las hachas, los martillos y destruyan, destruyan sin piedad las ciudades veneradas! (*Manifiesto Futurista*)

El manifiesto futurista sería una especie de profecía empequeñecida de lo que vendría a partir de 1914. En cuatro años de cruda conflagración bélica entre los grandes estados imperiales financieros (1914-1918), murió la vieja moral caballeresca, se pusieron en uso a gran escala las primeras tecnologías modernas de muerte en masa y los aparatos burocráticos estatales desplegaron todas sus capacidades administrativas para el *control de personal.* En los predios artísticos e intelectuales europeos, la sensibilidad posbélica condenó al rincón de los delirios los discursos de pico y hacha de los futuristas instalándose una corriente pacifista que tendría a Romain Rolland, Rainer M. Remarke o a Stephan Zweig entre las más influyentes figuras. Si algo lúcido había quedado con vida del Manifiesto Futurista era una *poética de la destrucción,* una irreverencia ante las "creaciones eternas del genio humano", proclamadas por los humanistas más elitistas, que tendría una influencia más perdurable por encima de la errática trayectoria política del futurismo.

En 1918 cuando un nuevo ordenamiento de la sociedad moderna capitalista dio pasos para nacer desde Rusia, el movimiento del *Proletkult* retomó el impulso futurista con una intención trascendente: crear la cultura proletaria. Una sociedad socialista y proletaria requería un arte socialista y proletario. La destrucción como voluntad creativa cobraba una nueva dimensión. Desde la perspectiva del Proletkult un arte proletario no podía nacer de la *evolución lógica* heredada del arte de la era prerrevolucionaria, más aun en una sociedad como el viejo imperio ruso donde las creaciones artísticas hasta los inicios del siglo XX tenían por destino y circuito casi exclusivo el lujo opresor de la corte imperial. ¡Creación es la palabra de orden! Fue la consigna empleada por el Proletkult para enunciar sintéticamente sus empeños y que en Cuba sería retomada por Julio A. Mella.

En medio de las terribles penurias cotidianas, la intervención imperialista a Rusia y de encendidos debates con los líderes bolcheviques, el movimiento del Proletkult ruso se fragmentó internamente y fue prohibido para mediados de los años 20. Además de un ambiente social poco propicio para las búsquedas creativas, la dirigencia bolchevique de la revolución en Rusia argumentó contra el Proletkult, desde su visión marxista, que el acto creativo al ser una "superestructura" determinada por las condiciones materiales no podía dar lugar a una cultura proletaria. Trotski, en ese momento uno de los más tenaces opositores del Proletkult sostuvo que el mayor acto de creación de una cultura proletaria en Rusia sería la organización del Estado proletario.

Casi diez años después de ilegalizado el Proletkult, en 1937, fue proclamado constitucionalmente el nuevo estado socialista soviético pero nunca más volvió a hablarse de una cultura proletaria, sino de una nueva teoría del arte que su vocero oficial, V. Zhdanov, todopoderoso ministro de cultura de la URSS, nombraría *realismo socialista.* Casi 50 años de instauración a sangre, fuego y presidio de esta ideología estética hicieron visible lo evidente: "socialista" era la hoja de parra que tapaba el dictado estatal en el arte y "realista" era la visión parásitamente burguesa con que la burocracia organizó aquella sociedad.

En medio de este entramado de significaciones creadas por la neolengua del poder burocrático en la URSS surge el concepto de *propiedad social*, otra de las nociones más influyentes en el

proceso de súper alineación producido por esta inédita sociedad. Por propiedad social se entendió "todo aquello que pertenecía a la sociedad en su conjunto" (Constitución Socialista de la URSS, 1937) Si con el realismo socialista quedaba pautada la imaginación creativa, regimentando el arranque poético de los designados como "artistas", con la idea de *propiedad social* se instaura el reino ilusorio del interés colectivo, justamente en una sociedad donde el interés individual se convierte en el **articulador informal** de la vida cotidiana y el "interés social" en el coto privado de las elites burocráticas. En un orden social como este la destrucción, la energía destructiva y la poética de la destrucción reemergen no como tema de reflexión filosófica o estética sino como parte del funcionamiento esquizofrénico del sistema social donde "el hombre se torna el lobo del compañero" (R. Medvedev, *Katastroica*)

La internacionalización de un "sistema socialista mundial", luego de la segunda guerra interimperialista, con toda la lógica geopolítica e imperial que ello implicó, dio lugar a la puesta en circulación de un nuevo concepto en el lenguaje del poder burocrático de la URSS: *socialismo real*, un tipo muy especial de socialismo, adecuado plenamente a la lógica del capitalismo realmente existente. Nada más lógico en aquel contexto que el llamado, allá por los años '60, del famoso economista inglés John Kenneth Galbraight a elaborar una "teoría de la convergencia" entre sistemas aparentemente opuestos, donde las rampantes desigualdades sociales, la opresión capitalista de estado y la alineación llegaran a niveles de Standard internacional. Una aterradora modernidad industrial de orientación "capitalista" o "socialista" tendía por su lógica opresiva común a producir los mismos efectos.

En medio de sentimientos encontrados, con "Wind of changes" de Scorpions como sonido de fondo, entre el invierno de 1989 y el verano de 1991 la profecía de Galbraith se cumplía, con una traumática y exitosa convergencia entre el socialismo y el capitalismo real que daría lugar a la "realidad real" de 1990-1995 en la isla de Cuba, donde el estado socialista se evaporó y su lugar lo ocupó la pragmática popular cotidiana. Gobiernos municipales en el país como el de Yaguajay, en la provincia de Villa Clara decretó en 1994 que todo aquel que producía queso podía venderlo en el parque de la ciudad hasta treinta libras, más de eso sería declarado robo e ilegal…Las grandes obras legislativas hechas más para el bronce que para la vida diaria, fueron temporalmente superadas por los acuerdos puntuales entre personas específicas.

Es interesante explorar la relación entre la recuperación de la presencia centralizadora estatal en la economía y en la interpelación sobre la realidad cotidiana en Cuba, después de 1999 y por otro lado las manifestaciones destructivas en flamantes teléfonos públicos, bancos de parques, contenedores de basura…etc. No es que hayan aumentado estas acciones destructivas sobre la *propiedad social*, sino que no se corresponden con nuestras representaciones más habituales de cómo concebimos el *progreso social*. ¿Es posible encontrar alguna lógica en esas destrucciones urbanas, que nos permita indagar no sólo en el fondo social de estas acciones sino en nuestros propios *juicios previos* desde los cuales analizamos estos actos?

La ciudad es *otra* libertad, hermosamente inquietante. Así como el campesino o el habitante de las ciudades pequeñas saluda al transeúnte desconocido por los caminos solitarios, creando una profunda sociabilidad concreta a partir del contacto directo en medio de la inmensidad silenciosa del campo, el hombre de ciudad encuentra en el *anonimato de las multitudes* de las calles la oportunidad y la sustancia para producir una sociabilidad universalizante y abstracta, sobre la cual se erige la normalidad citadina, pero también la del "revolucionario", con su visión igualmente universalizante y abstracta de la libertad y los medios de alcanzarla.

La emergencia de esa figura del "revolucionario" moderno y su discurso emancipativo, garantizado por una "lógica de la historia", convierte en protagonista de la subversión del ordenamiento moderno precisamente a aquel que ya ha incorporado a su patrón de expectativas y comportamientos la noción disciplinaria- civilizadora de la modernidad que ya Nietszche había puesto en entredicho y convierte en "lumpenproletariado" a todo aquel que produce acciones críticas sin "trascendencia revolucionaria dentro de la lógica de la historia"
(G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*)

A diferencia del *primitivo salvaje* que existió lejos de nosotros o del niño (un salvaje temporal del cual se espera que asuma nuestras normas en la adultez) el destructor de teléfonos y bancos públicos nos pone frente a la crítica del incivilizado dentro de la civilización, el niño terrible que no quiere y no puede ser *adulto* y nos lanza un vehemente manifiesto no escriturado que se pronuncia contra una modernización del mobiliario público que no trastoca las abstractas nociones de "interés colectivo", "propiedad social" etc…, reafirmándose, en un contexto poscapitalista como el cubano, una lógica de *apropiación privada informal y vandálica* que habla, no sólo de un mundo de carencias materiales, sino también de la expropiación y el vaciamiento de poder crónico que sufren los colectivos sobre la autogestión de su propia vida cotidiana.

Un extraño *eterno retorno* de las formas premodernas de crítica social, una *re*vuelta, en el decir de Octavio Paz, se reproduce constantemente en estas destrucciones urbanas. Una interpretación de esas acciones como "sabotajes a la propiedad social" reactualizaría el viejo conflicto barbarie vs. Civilización bajo un nuevo ropaje ideológico, que velaría los desajustes de una cotidianidad que no ha superado la sociabilidad regida por la lógica de la apropiación privada.

En tal contexto la destrucción urbana no dejará de presentársenos como una estridente poética de la destrucción, un oscuro vandalismo que podría estar clamando por hacer de la vida cotidiana no una obra definitiva de estabilidad, donde la "realidad social" no sea un guión lejano y avasallador de los que destruyen lo que nada les pertenece, excepto "su" *propiedad social,* sino una creación colectiva e infinita, donde quepan todas las manos de todos los que quieran hacerla.

MARIO G. CASTILLO SANTANA

EL ¿MALDITO SOLAR?: UN ACERCAMIENTO A LOS ESTEREOTIPOS Y REALIDADES[8]

Al preguntarle a un hombre, oriundo de un solar situado en la barriada de Pueblo Nuevo, sobre la Casa de Cultura de Centro Habana y decirme en tono serio-jocoso: la casa de la cultura es mi cuarto, además de provocarme risas sin parangón me hizo detenerme un momento a analizar su posicionamiento ante la citada institución. ¿Qué pensar entonces sobre el obrero, el carpintero o cualquier hombre o mujer que en la República (1902-1958) vivía en los solares habaneros? ¿Cómo se apropiaban ellos de un entorno –el solar en este caso– donde prevalecían los lugares comunes en detrimento de los privados?

En su alegato de defensa La Historia me Absolverá, Fidel Castro citaba la situación de la vivienda en Cuba con tales palabras: "Tan grave o peor es la tragedia de la vivienda. Hay en Cuba doscientos mil bohíos y chozas; cuatrocientas mil familias del campo y de la ciudad viven hacinadas en barracones, cuarterías y solares sin las más elementales condiciones de higiene y salud.[9] Si bien la situación de los solares habaneros era lo bastante crítica para provocar protestas de esta índole no es menos cierto que los llamados "solariegos"–término peyorativo– estructuraban sus vidas dentro o fuera del inmueble, bajo determinados patrones de conductas diferentes a los permitidos o sacralizados por la sociedad republicana (1902-1958). En otras palabras, vivir en un solar no acreditaba completamente una vida sin placeres y sin moral; claro, el que fueran distintos a los de los no moradores dentro de tal demarcación no los hacia ni soeces, ni vulgares y ni llenos de malos hábitos. Entonces, ¿Por qué aplicar a los que habitaban en los solares habaneros estereotipos sin cuestionarse sobre lo que éstos entendían por vivienda, por diversión, por moral, etc? ¿La eliminación del solar habanero sería directamente proporcional a la supresión de, en primer lugar, de enfermedades; en segundo, "(…) de la prostitución, la droga, el proxenetismo, los delitos contra la propiedad y las personas, actos que se alimentan de esta carne de solar"?[10]

Este texto no busca responder a plenitud los cuestionamientos hasta aquí señalados: se pretende desandar por el solar habanero de la República (1902-1958) a través de "investigadores" que hurgaron dentro de él y, al unísono, ver la asunción del mismo por escritores –de obras teatrales, cuentos, novelas– y periodistas. De antemano dejo claro no dar conclusiones contundentes, ni definitorias sino tomar posiciones más abarcadoras y complejas frente al solar habanero anterior a 1959 y que, con variaciones cuantitativas y cualitativas, aún permanece multiplicado, transformado y con iguales prejuicios entre nosotros.

EL SOLAR HABANERO DE LA REPÚBLICA (1902-1958)

¿Qué era un solar en la etapa republicana? ¿Era sinónimo de cuartería, ciudadela o casa de vecindad? Juan Chailloux Cardona, en su libro *Síntesis histórica de la vivienda popular. Los horrores del solar habanero*, situaba como elemento fundamental en su clasificación el número de

---

[8] Síntesis del trabajo de diploma. *El Solar Habanero. Estereotipos y realidades (1902-1958).* La Habana, Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de la Habana, julio, 2005.
[9] Castro Ruz, Fidel**.** *La Historia me absolverá*. La Habana, Editorial Política, 1964, p. 74.
[10] Elosegui Yera, Felipe. Bojeo del solar. *Nuevos Rumbos*. (La Habana), 20 de septiembre de 1947.

habitaciones o cuartos: la casa de vecindad se componía de una docena, el solar oscilaba entre los veinte y, por último, las ciudadelas contaban hasta con un centenar.[11] El arquitecto Alberto Prieto sostenía que era el uso del inmueble y no la cantidad de habitaciones la respuesta a esa diferenciación: la casa de vecindad, antiguamente una vivienda unifamiliar, su subdivisión era un resultado del traslado de sus propietarios, mientras el solar y la cuartería se construyeron específicamente para albergar a familias de bajos ingresos.[12] Ninguno de los dos reflexionaba acerca de los espacios comunes –baño, los inodoros se encontraban separados de las duchas, cocina, patio y el acceso al agua, si existía– constituyentes principales, a mi juicio, del solar, cuartería o casa de vecindad.

Según palabras de Juan Chailloux Cardona, hasta en los barrios más aristocráticos de la capital el solar se encontraba presente; la prohibición de construcciones de ciudadelas en 1938 pudo frenar la propagación del particular inmueble en los nuevos repartos.[13] Ciudadelas, cuarterías o solares, como se quiera denotar, se ubicaron en espacios residuales de los lotes de tierra diseñados, desde el inicio, para la fabricación de viviendas unifamiliares o edificaciones de varios pisos. Por otra parte, el negocio del alquiler resultaba un lucro: el traslado de la población de otras provincias en busca de posibilidades de trabajo, de estudios u otras actividades alimentaron, junto al crecimiento de la población citadina, el solar habanero. Un cuarto costaba, como mínimo, $5.00 pesos mensuales, aunque su precio podía depender del aspecto formal de inmueble, de la arbitrariedad del propietario y del encargado. Durante las crisis económicas de 1920 y 1929 repercutieron brutalmente en los negocios de alquiler, surgiendo, de los continuos desalojos, las Yaguas, Isla de Pinos, la Timba, la Pelusa, los Fanguitos, la Concha, entre otros, las emergentes fajas de pobreza de la Habana.

EL SOLAR HABANERO EN LA PRENSA DE LA ÉPOCA E INVESTIGACIONES SOBRE SUS CONDICIONES.

La estrechez de los cuartos, la disparidad entre la cantidad de baños y el número de habitantes de la ciudadela o solar provocaron a varios periodistas e investigadores denunciaran esa particular realidad. El 12 de septiembre de1919 se publicó en el periódico *El Día***,** bajo el título de "Casas de Inquilinato que parecen aduanas marroquíes", que " (…) familias compuestas por cuatro, cinco o más miembros hacen vida común en esas habitaciones (…) y que por un descuido inexplicable del Departamento de Sanidad continúan considerando como habitables"[14] Luís Bay Sevilla, en 1924, en su libro *La vivienda del pobre* argumentaba que: "En la Habana se asiste al doloroso espectáculo de ver a familias enteras alojadas en una vivienda estrecha y sin aire(…) en una promiscuidad espantosa (…) Así viven una parte de la población en esos agujeros negros, que un hipócrita eufemismo denominan viviendas".[15] Chailloux, en 1945, expresaba que: "En un principio no pudimos concebir las composiciones del lugar que haría posible dormir, ni siquiera incómodamente, a tantas personas en espacios tan reducidos (…) Hay varones que duermen de día, por las noches deambulan en la calles(…)Muchos niños

---

[11]Chailloux Cardona, Juan. *Síntesis histórica de la vivienda. Los horrores del solar habanero*. La Habana: Jesús Montero (editor), 1945, p.120.
[12] Pietro, Alberto. Contribución al estudio de las viviendas económicas. *Arquitectura***.** (La Habana), (151): 63, febrero de 1946.
[13] Prieto, Alberto. Ob.Cit.63
[14] Casas de inquilinato que parecen aduanas marroquíes. *El Día*. (2260): 1 y 12, 2 de septiembre de 1919.
[15] Bay y Sevilla, Luís. *La vivienda del pobre*. Habana: Imprenta Montalvo Cárdenas, 1924, p.103.

al igual que adultos duermen en el suelo”.[16] La revista *Nuevos Rumbos* publica en septiembre de 1947: "No hay que hablar de factores como la carencia absoluta de comodidades, no hay que referirse a las familias de diez o doce miembros que duermen en el mismo cuarto, lo más en el suelo, confundidos las hembras y los varones (…)”.[17] Oscar Pinos

Santos desde la revista *Carteles*, en 1956, escribía que: “Solares hay en los que reside un promedio de ocho personas por habitación. En otros, se dispone de un solo servicio sanitario, (…), para el uso de más de 200 personas (…) El redactor conoció uno en el que las heces desbordaban y corrían y circulaban por el patio”[18]

Sin embargo, otros periodistas hicieron más hincapié en los aspectos “placenteros” de habitar en un solar habanero. El solar se representa como paraíso terrenal cargado de virtudes apenas encontradas en ambientes donde se recreaba la burguesía habanera. En 1919, desde *El Heraldo*, Edmundo Vals refiere:

> (…) Un solar debe ser lo que un rigor le toca, un lugar descuidado por el abandono de la Sanidad, un lugar donde habiten unos infelices de la mano de Dios, un lugar en donde el destino ha querido congregar a elementos misérrimos (…) para ser devorados por los caseros y por desaseo. Es muy pintoresca la vida del solar. Pero en verdad se vive allí con un gesto de suprema sinceridad. No hay tapujos sociales en que se amarran los de la *high life*, ni esa catástrofe en virtud de las cuales cada sonrisa es una mentira y cada saludo un engaño.[19]

En 1943, aparece en la revista *Bohemia*: “Ejerce el solar una influencia cautivadora en sus moradores no obstante al ambiente corrosivo que los rodea. Paradójicamente –y estamos hablando de términos generales– encuentran algo cómodo en sus difíciles existentes condiciones, es lo poco que cuesta la diversión”.[20] En 1956, en el mes de marzo, Mario Díaz Aguirre declara:

> ¡Ah, solares habaneros del buen tiempo viejo! Los que quedan has perdido su antiguo cachet. Se han aristocratizado. Ya no se ven en sus puertas los farolitos rojos indicadores de que en ellos se ensayaban alguna comparsa del carnaval. Ahora en las angostas habitaciones se contemplan aparatos de radio y televisores. ¡Qué crimen! ¡Ya en los solares habaneros no hay rumba de cajón![21]

La revista semanal dedicada al humorismo y al suceso *La Caricatura* entre los años 1905-1910 reseñó en sus páginas asesinatos, escándalos entre mujeres por cuestiones de adulterio, robos, violaciones, actos de religión de origen africano –castigos por la ley en aquellos lejanos momentos– ocurridos en distintos solares de la Habana y hasta incluía los rostros de los participantes de cada uno de los actos. Tales sucesos eran descritos en tonos de horror y, en algunos casos, de forma irónica. ¿Hasta qué punto esas caricaturas de horror de la cotidianidad en los solares habanero era una constante?

---

[16] Chailloux Cardona, Juan. Ob.Cit. pp. 140-141.
[17] Elosegui Yera, Felipe. Ob. Cit.
[18] Pinos Santos, Oscar. “El dramático problema de la vivienda” *Carteles*. (La Habana), 48, marzo de 1956.
[19] Vals, Edmundo del. Esos solares habaneros**.** *Heraldo.* (La Habana) 1y 12, diciembre de 1919.
[20] Lechuga, Carlos. El solar. *Bohemia.* (La Habana), (35): 36 y 52, enero de 1943.
[21] Díaz Aguirre, Mario. Los solares habaneros. *Carteles.* (La Habana), 18, 18 de marzo de 1956.

EL SOLAR HABANERO EN LA LITERATURA: NOVELA, CUENTO Y TEATRO.

En las novelas, cuentos y obras teatrales escritas, publicadas y estrenadas en la primera mitad del siglo XX el solar habanero estuvo presente como personaje espacial influyendo en la existencia y desenvolvimiento de los actores de cada trama. En los materiales consultados de literatura cubana se destacan varias líneas descriptivas del solar. Primero, el sentido de protesta de algunas obras contiene la misma tónica de varios artículos periodísticos anteriormente reseñados; segundo, el solar como claustro "infernal", en otras palabras, lugar compuesto por personas de baja calidad humana, falta de educación, entre otros ingredientes despectivos hacedores del mal ambiente dentro de los predios del mismo; tercero, territorio placentero –también incluido en otros artículos– de sensualidad y sexualidad y, por último, el solar como zona separadora para sus propios habitantes, que sin poder traspasarlo –querían o no?–, se transforman en la encarnación de la ausencia de la modernidad y del progreso, por ende, contienen lo arcaico, lo salvaje, etc.

En la primera vertiente –para catalogarla de algún modo– se encuentra la novela *Generales y Doctores* de Carlos Loviera y *Las Impuras* de Miguel de Carrión. A través de Ignacio García –protagonista, hijo de padre español y madre cubana, miembro del ejército mambí en la Guerra de Independencia (1895-1898) y representante de la estrenada República de 1902– Loviera expresa que el solar habanero es uno más de los problemas sociales a tener en cuenta en la nueva República.[22] Su homólogo Doctor Miguel de Carrión escoge el solar habanero para desarrollar muchas de las escenas de *Las Impuras*. Teresa, la otrora señorita de salón, regresa a la capital a reunirse con su amante, quien la lleva a vivir en una ciudadela; la mirada de la mujer al llegar al sitio donde pasará parte de su vida es una mezcla de angustia. Para Miguel de Carrión el solar habanero es un reflejo "(…) del espectáculo de la indisciplina, la injusticia y el fraude en las altas esferas", en otras palabras, si los que gobiernan no tienen escrúpulos a los gobernados –en este caso los moradores del solar– no se les puede pedir lo contrario.[23] Otras dos novelas a incluirse en la misma línea son: *La Mulata Soledad* de Adrián del Valle y *La Virgen del Solar* de Serapio Páez Samora. Del Valle declara en boca de un doctor que "(…) Para los que tienen la desgracia de vivir en estos infiernos terrenales, no hay esperanzas de vida holgada, de limpieza, de higiene, de tranquilidad, de relativo bienestar, ni siquiera de moralidad, (…) los condenados de los solares purgan en esta vida el pecado de ser pobre".[24] Páez Samora nos dice que el solar es "germen dañoso de todos las enfermedades (…) Yo conozco elementos de una misma familia que viven disgregados en las distintas habitaciones de eso potros de tortura moral y material".[25]

En la segunda vertiente, se presenta Antonio Penichet con su novela *La vida de un pernicioso*, un retrato de la clase obrera anarquista de principios de siglo. La esposa del líder debe de trasladarse a una ciudadela al ser su compañero condenado a prisión. Aparece el solar como:
"(…) todos los días había escándalos (…) Aquella casa parecía un infierno. Todo se resolvía a gritos y nada se respetada. Y sin saberse por qué, una de las vecinas, que era muy escandalosa, la había cogido con Natalia, a la que llamaba "la querida del gallego"[26] Con la misma intención

[22] Loviera y Chirino, Carlos. *Generales y Doctores*. La Habana: Editorial Arte y Literatura, 1978, p.359.
[23] Carrión, Miguel de. *Las Impuras*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2001, p.14.
[24] Valle, Adrián. *La Mulata Soledad*. Barcelona, Impresos Costas, 1929, p.21-22.
[25] Páez Zamora, Serapio. *La Virgen del Solar*. Camagüey: G Ferrer, 1934, p.36.
[26] Penichet, Antonio. *La vida de un pernicioso*. La Habana: Imprenta Avisador Comercial, 1919, 130 p.

de relatar la vida del obrero cubano Arturo Montori en *El Tormento de vivir*. (*Tristes amores de una niña ingenua*) nos cuenta sobre la fiesta religiosa acaecida dentro de un solar –morada de la protagonista– un domingo:

> (…) la rumba había empezado ya (…) con todo el estruendo propio de las fiestas de es clase (…) Ahora cantaban una rumba, muy en boga entonces dentro del hampa habanera, cuya letra de bárbaro sentido, decía así: ¡Ojalá, ojalá que se muera tu mamá! Y aquel salvaje estribillo, repetido eternamente, al compás de los ásperos sonidos del tambor y los desafinados estridentes de la corneta, satisfacía completamente las rudimentarias necesidades estéticas de aquella colección de semibrutos.[27]

En el Teatro Alhambra se representaron varias obras en cuales la ciudadela devino en un terreno cargado de sugerencias sensuales y algarabías, fundamentalmente. Todos los conflictos dramáticos escenificados en los solares habaneros era resuelto en franca camarería de los actuantes; la fórmula del mestizaje cubano dentro del solar habanero era expuesta en cada una de las puestas en escenas: *Tin tan te comiste el pan o El velorio de Pachencho, Un bautizo en Pueblo Nuevo, Los Cheverotes, Búscate tú tramito*, entre otros, fueron configuradas como comedias en donde la presencia de la mulata, el español junto con el negro era un denominador común. Esta acentuación de la particularidad sensual y sexual de los solares habaneros estuvo basado en la propia estrechez de los cuartos, porque no sólo se compartía los inodoros, las duchas, las pilas de agua, la cocina, en muchos casos, sino, además, se compartía los murmullos, los conflictos familiares, los sonidos domésticos –desde la caída de un vaso hasta el acto sexual– dentro de cada recinto, las peleas matrimoniales, las fiestas, los velorios, en fin, la vida privada de cada uno de los habitantes. Sin embargo, ¿era satisfactorio para los moradores de la ciudadela compartir todo tipo de experiencias?

En la cuarta y última subdivisión podemos citar algunos de los cuentos escritos por Gerardo del Valle, algunos de ellos se conocieron a través de la revista Bohemia y otros fueron recopilados bajo el título de *¼ famba y otros cuentos* publicados por Ediciones Unión en el año 1967. Los protagonistas de las narraciones del Gerardo del Valle se articulan en la lucha por la supervivencia dentro de las normas morales que imperan en la ciudadela: la agonía de verse asediados, observados en muchas de sus acciones de su vida privada, en cada acción que realizan fuera o dentro del solar y que, en algunos casos, pagan su sublevación a este orden de cosas con su propia vida. El solar es, para ellos, una zona sin salida: allí sólo son aceptados bajo el precio de no separarse de él.

Vale la pena citar un cuento de Gerardo: *Seboruco*. Seboruco es un hombre negro que acaba de salir de la cárcel y al llegar a su hogar –un cuarto de un solar de la Habana– su madrina le comunica que su mujer, La China, ya no se encuentra allí desde hace tiempo: "(…) vive con un blanco rico en el reparto Miraflores"[28] Seboruco se va al citado reparto con su mejor ropa a buscar, lo que en su opinión, le pertenece; y, al llegar al lugar indicado se encuentra a La China bailando mambo y no rumba, vestida elegantemente, costándole mucho reconocerla. Reflexiona Seboruco:

---

[27] Montori, Aturo. *El Tormento de vivir. (Triste amores de una niña ingenua).*La Habana: Imprenta y Papelería, La Propagandística, 1923, 12-14 pp.
[28] Valle, Gerardo del. Seboruco. *En ¼ famba y otros cuentos*. La Habana: Ediciones Unión, 1967, pp. 193-194.

> ¡La China bailando mambo! ¿Qué se podría hacer ahora con una mujer que se acostumbraba a esos mamarrachos de bailes? Sabía que los bailadores de rumba que se aficionaban a ellos perdían la elasticidad y el brío. Además, La China aceptaría también los llamados sones modernos, falsificadores de los yanquis y por nada del mundo en un baile se expondría al ridículo ante sus amigos, con una mujer que había olvidado los clásicos movimientos de la rumba genuina.[29]

Seboruco deviene en un símbolo de lo que implica ser parte de un solar. En esa interrogación interior Seboruco descubre su posición no sólo frente a su antigua mujer sino frente a la realidad que lo rodea. La rumba, pretexto al que acude Seboruco para desistir en sus propósitos, es un emblema del solar: sus leyes internas, sus modos de sociabilización dentro del mismo, las formas de vestir… Al mismo tiempo, Seboruco se siente solo, no entendido por La China ni por los que la rodean en la fiesta: él precisa del solar para ser quien es, para hallarse a sí mismo. Fuera de la ciudadela no es nada, es sólo un negro más.

¿QUIÉN MALDIJO AL MALDITO?

Tal vez muchos hayan escuchado- si son oyentes de rumba, por supuesto- un guaguancó con un estribillo que reza de la siguiente manera: ¡Ah, maldito solar, maldito solar! Estoy completamente segura que fue cantado por uno o por muchos que vivieron en el solar habanero y luego se convirtieron en grandes o desconocidos de la música cubana, como un Chano Pozo o el Tío Tom, por ejemplo. Sin dudas nadie puede negarme que cantada en boca de una persona que por azares de la vida- de los gobiernos de turno, en este caso- viviera en un solar tendría más "bomba" que en otro que ni por asomo y sólo en visitas ocasionales lo descubrió y supo, de forma superficial, la forma de vivir dentro de sus paredes.

Se impone entonces preguntar: ¿Quién o quienes maldijeron al solar habanero? Habría que cuestionar a los periodistas defensores del "divertimento barato, de la sinceridad sin cortapisas, de antiguo cachet de los solares del tiempo viejo" cuáles fueron sus referentes. Habría que también cuestionar a otros escritores sobre la mala educación, la partida de semibrutos, la música sin armonía presentes en la ciudadelas cuáles eran sus referentes. Habría, además, seguir indagando si el deseo de manipulación no estaría presente en numerosas noticias que la Caricatura ofrecía de los solares habaneros. También interrogaría sobre si el hacinamiento, la insalubridad, falta de higiene dentro de los solares habaneros no es más que la concreción de un status desequilibrado en todos los órdenes de la sociedad cubana de la primera mitad del siglo XX. Acaso, ¿el que vivieran legiones de personas- negros y mulatos en su mayoría- dentro de los solares los hacía delincuentes en potencia? ¿Se conformaba el hombre o mujer de la ciudadela con sólo vivir en ella, eran incapaces de convivir fuera de ese entorno? Acaso, ¿sólo el solar habanero puede contener dentro de sí un infierno?

YENIELA CEDEÑO DUQUE

[29] Ibidem.

LA IGLESIA PROTESTANTE CUBANA: INICIO Y CONSOLIDACIÓN

A Rafael Cepeda,
in memóriam.

Para hablar del inicio y consolidación del protestantismo cubano se hace necesario analizar no sólo la entrada a la isla de estas iglesias como instituciones oficiales, pues hay que tener en cuenta también los factores socio-históricos y culturales que favorecieron dicha entrada. En tal sentido, el terreno propicio para la "evangelización" protestante en Cuba por parte de las juntas misioneras norteamericanas, fue preparado, en primer lugar, por un grupo de emigrados cubanos en Estados Unidos que participaron activamente en los preparativos de la guerra hispano-cubano-norteamericana de finales del siglo XIX, lo llamados *Misioneros Patriotas*,[30] además de la sólida propaganda político-religiosa emprendida en dicha etapa por la prensa protestante norteamericana, temas que serán tratados en este artículo, además de considerar la repercusión que para nuestra cultura nacional tuvo tan complejo proceso finisecular.

Desde la segunda mitad del siglo XIX muchos cubanos emigraron hacia los Estados Unidos, una buena parte de ellos por problemas puramente económicos y otra por cuestiones políticas. Este último grupo participaba del proceso conspirativo de movilización de fuerzas, compra de armas y recaudo de fondos para la guerra necesaria.[31] Muchos de estos emigrados tuvieron contacto con las diferentes corrientes del protestantismo norteamericano,[32] que junto a su entrada y salida del país debido a los menesteres conspirativos, propició en ellos la formación de un espíritu misionero. Esto se convertirá más tarde en solicitudes explícitas a las juntas misioneras de sus respectivas denominaciones del apoyo necesario para comenzar un serio trabajo pastoral en Cuba.

Ya desde fechas tan tempranas como la década del 70 del siglo XIX, el gobierno español había autorizado cultos protestantes para los extranjeros residentes en la isla, estos cultos eran reducidos a los barcos extranjeros, las sedes consulares europeas y los hogares de sus practicantes. Más, no es hasta el periodo que oscila entre los años 1885 y 1895 que proliferan en Cuba comunidades protestantes fundadas por los cubanos que "unían en sí mismos el celo por la causa libertaria de Cuba y la pasión evangélica."[33]

Entre estos primeros fundadores del protestantismo cubano se encuentra Alberto J. Díaz, primer misionero para Cuba por la Sociedad Bíblica de Señoras de Filadelfia, que primero como ministro de la Misión Evangélica Episcopal y luego como misionero bautista con el cargo de Vicepresidente de la Sociedad Cruz Blanca de la Iglesia Bautista, fue uno de los promotores del culto protestante en la isla. Esto lo lleva a fundar en La Habana la

---

[30]Término acuñado por Rafael Cepeda Clemente (1918-2006) para referirse a nuestros primeros misioneros protestantes. Cf. *Los Misioneros Patriotas. I y II.*
[31]Nombre que dio nuestro apóstol y héroe nacional José Martí (1853-1895) a la guerra del 95.
[32] A partir de 1869 con la fundación de la primera iglesia evangélica presidida por un cubano, Joaquín de Palma, la parroquia Santiago Apóstol, proliferaron en varias ciudades norteamericanas congregaciones de lengua española de las cuales salieron los primeros misioneros a Cuba. Entre las más importantes, que no las únicas, se encuentran la Congregación Metodista de Cayo Hueso y la Congregación Metodista Hispano-Americana de Brooklyn.
[33] Cepeda, Rafael: *Los Misioneros Patriotas* I. p.8.

congregación *Getsemaní*, primera iglesia protestante cubana. Díaz apoyó la guerra de independencia con armas y dinero desde el exterior y luego se incorporó a la manigua mambisa como presidente de la Sociedad de la Cruz Blanca Cubana, fundada por él en 1897 en Georgia, Atlanta, para lograr un mejor apoyo médico para el ejército mambí y para socorrer a las víctimas de la reconcentración.[34]

Por su parte el episcopal Pedro Duarte, miembro activo del Partido Revolucionario Cubano (PRC),[35] funda en Matanzas la congregación *Fieles a Jesús*, la cual se convierte en la primera delegación de dicho partido en esa ciudad, ya que fue nombrado por José Martí agente revolucionario en dicha provincia. Encarcelado por las autoridades españolas por infringir las leyes que prohibían la libertad de culto en la isla, Duarte logró a través de una solicitud hecha a dichas autoridades, que se extendiera a Cuba y Puerto Rico la Real Orden Circular del 23 de octubre de 1876 sobre la tolerancia religiosa, que aunque prohibía las manifestaciones públicas fuera de los recintos de culto, ya era algo más que se lograba para el bien de la misión protestante cubana. Al estallar la guerra del 95 tiene que abandonar el país a causa de la persecución de que era objeto. En Ybor City, Florida, y a sólo seis días de la caída en combate de Antonio Maceo,[36] funda y asume la presidencia del Club Revolucionario *Escolta de Maceo.*[37]

Por otro lado, los metodistas Enrique Someillán y Aurelio Silveira fundan las primeras congregaciones de dicha denominación en la isla y más tarde Manuel Deulofeu, que no sólo estuvo al frente de la misión metodista cubana, sino que fue amigo personal de Martí, y por ende, estuvo vinculado directamente con el PRC, siendo el vocero de los emigrados en Key West. La iglesia presbiteriana en Cuba fue fundada por los misioneros Francisco Carrillo, José B. Alemán y Evaristo Collazo, los cuales se incorporaron a la guerra desde su inicio, llegando Collazo a obtener el grado de Primer Teniente del Ejército Libertador.

Las comunidades eclesiales fundadas por estos misioneros por todo lo largo y ancho de la isla, con el alzamiento del 24 de febrero de 1895, se dispersaron y ninguna continuo funcionando regularmente hasta 1898, aunque eran atendidas por los laicos a pesar de la crítica situación.

---

[34] Cruel y despiadada política del gobierno español en la isla, que consistía en reconcentrar a la población campesina en los pueblos ocupados por las tropas del ejército español con el objetivo de impedir que le fuera dada cualquier tipo de ayuda al ejército libertador. Decretada por el Capitán General de la isla Valeriano Weyler y Nicolau, marqués de Tenerife, la reconcentración (1896-1897) cobró cientos de miles de vidas humanas, principalmente ancianos, mujeres y niños, a causa del hambre y las enfermedades producidas por el hacinamiento.

[35] Partido fundado por José Martí el 10 de abril de 1892 para lograr "la independencia absoluta de la Isla de Cuba y fomentar y auxiliar la de Puerto Rico". *Bases del Partido Revolucionario Cubano.* En: *José Martí. Obras Completas*. Tomo 1. p.279.

[36] Antonio Maceo (1845-1896) Lugarteniente General del Ejército Libertador, participó en nuestras guerras de independencia del siglo XIX.

[37] El propio Pedro Duarte envía una carta al director del periódico *Patria*, fechada el 25 de diciembre de 1896, dando a conocer la fundación de dicho club el día 13 del propio mes. El mismo tenía un carácter semipúblico, ya que había sido constituido por individuos que por algún motivo no deseaban poner de manifiesto sus nombres. Cf. *Patria. Órgano Oficial de la Delegación del Partido Revolucionario Cubano*. Año V. Nueva York, 9 de enero de 1897. Núm.316.

Con la intervención de los Estados Unidos en la guerra hispano-cubana, y las condiciones propiciadas por los misioneros cubanos,[38] las iglesias protestantes norteamericanas, a través de sus publicaciones periódicas y declaraciones públicas, apoyan la intervención de su país en nuestras tierras, viendo en ello no sólo la posibilidad de evangelizar nuevas tierras, sino que además era una forma conciente de apoyo a los ideales de la nación norteamericana. Por ejemplo, el periódico bautista *Standard* en su editorial del 28 de abril de 1898 se expresa en los siguientes términos:

> Con una hogaza de pan en la punta de la bayoneta, y con sus barcos colmados de harina y municiones, la Bandera de la Cruz Roja ha precedido a sus estandartes, y será seguida por Biblias y libros escolares […] Los ciudadanos cristianos apoyarán al Presidente, junto a la enseña nacional.[39]

Por su parte, la Conferencia Metodista de Illinois declaró públicamente:

> En virtud de la graciosa providencia de Dios, que ha guiado y guardado a la iglesia durante los años pasados, permitiendo victorias por toda la tierra, se nos ofrece ahora la ocasión para mostrar sincera gratitud y alabanza. Nunca como hasta ahora se ha visto más claramente la imagen de un ángel volando en los cielos con sus alas poderosas, portando el Evangelio eterno a toda raza y nación.[40]

Y el editor del periódico metodista *The Northern Cristian Avocate* plantea en términos extremadamente bélicos: "Si tuviéramos que ir ahora a la guerra nuestra causa sería justa, y el metodismo está listo para cumplir su deber. Cada predicador se convertirá en un oficial de reclutamiento."[41]

Este apoyo incondicional de la iglesia protestante norteamericana a la política expansionista de su país está justificado por el llamado *Destino Manifiesto*,[42] que no es más que una lectura seudo-teológica del destino histórico de la nación norteamericana, salvaguarda del reino de Dios. Tratando de encontrar una explicación a esta lógica dentro del sistema políticoreligioso norteamericano, el sociólogo estadounidense John E. Smylie concluye que:

---

[38] No hay certeza de que todas las denominaciones designaran observadores para conocer el trabajo de los misioneros en Cuba, sin embargo se conoce que el Reverendo Anthony Graybill fue enviado por la Junta de Misiones de la iglesia Episcopal para supervisar el trabajo de Collazo, el cual –según dicho enviado– era un buen trabajo y sobre todo dentro de la doctrina de la iglesia. Collazo fue ordenado por Graybill en 1890. Lo que si nos queda claro es que las juntas misioneras estaban al tanto de lo que sucedía en Cuba con respecto al trabajo misionero.

[39]Citado por Marco Antonio Ramos. *Intervención norteamericana y religión en Cuba. p.41.*

[40] Declaración de la Conferencia Metodista de Illinois, Reunión de 1898. Citado por Ibíd. p.42.

[41] New York, 13 de abril de 1898. Citado por Rafael Cepeda. Las iglesias protestantes y el expansionismo norteamericano. p.58.

[42] Término utilizado por vez primera alrededor de 1845 por el presidente norteamericano James Knox Polk para justificar la política de despojo de territorios mexicanos llevada a cabo por su país, convirtiéndose esta en ideología político-religiosa de interacción gubernamental-eclesial, a través de la cual se integran desde un punto de vista cultural-religioso los destinos de la nación norteamericana y el reino de Dios.

Por razón del pluralismo protestante en los Estados Unidos, ninguna denominación religiosa podía reclamar calidad única o funcionar como **la iglesia** en la nueva nación: por tanto, la nación misma vino a funcionar como si fuera una iglesia.[43]

A partir del análisis anterior, Smylie intuye que esta perspectiva está basada en tres notas seudo-teológicas fundamentales, que son:

1. La nación surgió como agencia primaria de la actividad de Dios en la historia.
2. La nación vino a ser la sociedad principal, en términos de la cual los norteamericanos descubrieron su identidad personal y colectiva.
3. Al ser considerada como la comunidad primaria para el cumplimiento de los propósitos de la historia y para la realización de la identidad personal, la nación asumió funciones de iglesia cuando se trataba de ser una comunidad de justicia.[44]

En este sentido, sólo la constante y honrosa excepción de los Cuáqueros pacifistas y de los Unitarios anti-intervencionistas, todas las iglesias protestantes norteamericanas, no sólo apoyaron a su gobierno en su política expansionista hacia la isla, sino que la veían como la única salida para civilizar a Cuba y salvarla así de la barbarie en que se encontraba bajo el yugo de España y de la Iglesia Católica. Nótese que esta lluvia de propaganda político-religiosa, está aconteciendo a la par de las presiones del presidente norteamericano William McKinley al gobierno español para obtener la venta de Cuba o lograr un armisticio de la contienda bélica hispano-cubana bajo arbitraje de Washington, que al ser totalmente rechazadas, abre el camino a la intervención militar de Estados Unidos en el conflicto, a través del cual conquistar y pacificar a la isla. La posibilidad de intervenir militarmente en la guerra hispano-cubana le fue concedida al presidente norteamericano por una resolución conjunta de la Cámara de Representantes y del Senado, firmada el día 18 de abril de 1898.

Con la definitiva intervención de los Estados Unidos en la isla,[45] las iglesias protestantes de Norteamérica vieron el camino abierto para "ayudar" y "evangelizar" a las nuevas tierras «liberadas». Estas iglesias predicaban que la salvación no dependía solamente de aceptar las creencias que ellos enarbolaban, sino que también se hacía necesario que en la «Cuba nueva» se adoptaran las instituciones y las prácticas políticas y económicas del estado norteamericano; es decir, que identificaban en un mismo sentido la lógica protestante con la democracia y el capitalismo de las clases medias norteamericanas, dándose así una coincidencia entre el discurso del gobierno interventor de John Rutter Brooke[46] y el ideario religioso.

El discurso de estas iglesias tenía un fuerte tono anticatólico, acusaban a la jerarquía de esta de ser enemigos del pueblo durante la guerra por apoyar al gobierno español; de asentar su educación en las élites de los centros urbanos; de esconder la Biblia y negar su interpretación a la feligresía; y de ser los culpables de las debilidades que proliferaban por todo el país, como el

---

[43] National Ethos and the Church. en Revista *Teology Today*, Octubre de 1963, s/p. Citado por Rafael Cepeda. La intrahistoria del 98. pp. 138-139. (Las negritas son del original.)
[44] Ibíd., p.139.
[45] La primera intervención norteamericana en la isla se inició oficialmente a partir del 1ro de enero de 1899 y finalizó el 20 de mayo de 1902 a las 12 horas del mediodía.
[46] El Mayor General John Rutter Brooke (1838-1926) fue el primero en asumir el cargo de Primer Gobernador Militar de Cuba durante la primera intervención, siendo sustituido en el cargo por el General Leonard Wood (1860-1927) el 20 de diciembre de 1899, en el cual se mantuvo hasta el mediodía del 20 de mayo de 1902.

amancebamiento, los juegos de azar, el beber, el fumar, y otros muchos vicios perniciosos como las vallas de gallos y las corridas de toros.

Las denominaciones religiosas que arribaron a Cuba en este período se dividen en dos grupos: las que eran respaldadas por sus Juntas Domésticas de Misiones (Home Missions Boards), que consideraban a la isla como parte del territorio norteamericano, y las que eran enviadas por su Juntas Extranjeras de Misiones (Foreing Missions Boards), con un objetivo puramente evangelizador. En el primer grupo se encuentran la Iglesias Bautista del Norte, la Iglesia Bautista del Sur, la Iglesia Congregacional, la Iglesia Episcopal, la Iglesia Presbiteriana del Sur, la Iglesia Presbiteriana del Norte, la Iglesia Metodista y los Iglesia Discípulos de Cristo; en tanto, en el segundo grupo se encuentran los ya mencionados Cuáqueros y Unitarios.

El sentido de porqué las misiones protestantes norteamericanas eran enviadas y patrocinadas por sus juntas domésticas y no por las juntas extranjeras, tal como correspondía a un país independiente como Cuba; "hecho notable en la historia de la obra misionera en todo el mundo";[47] es expresado en términos enteramente justificativos e injerencistas por el periódico presbiteriano *The Assambly Herarld* en una edición de 1901, en la cual plantea:

> Muchas veces se pregunta: ¿Por qué Cuba no es un territorio asignado a la Junta de Misiones Extranjeras? Técnicamente debería ser así, como Filipinas debería ser territorio de la Junta de Misiones Nacionales. No es por un simple convencionalismo que Cuba haya sido asignada a esta última: cualesquiera que sean sus relaciones, sus intereses reales están tan unidos como los que existen entre los Estados Unidos y Alaska. Y de la misma forma en que realizamos trabajo misionero en Alaska para nuestra propia protección, tanto como para la salvación del territorio, así nuestro deber cristiano hacia Cuba tiene la doble inspiración de lo que Cuba se debe hacia sí misma, y de lo que vale para nosotros. Está a nuestra puerta del sur, y de la misma forma que nuestro gobierno insiste en la sanidad de la isla por nuestro propio bien, así por la pureza y la seguridad de nuestras instituciones debemos llevar el Evangelio salvador y purificar. De este modo, Cuba es Misiones Domésticas tanto como cualquier territorio de nuestro país. Aunque no es una parte integral de nuestra nación, y aunque nunca lo fuera, hay que reconocer que sus relaciones con los Estados Unidos, son tan vitales, políticas y comercialmente, que nosotros no podemos ser indiferentes a su bienestar.[48]

Desde esta visión, es de esperar que la política de las juntas misioneras con respecto a las comunidades restablecidas con el fin de la contienda bélica, trajera desavenencias y hasta trances legales, las cuales sólo acarrearon consigo la fractura insalvable entre los grupos afines a los misioneros locales y los afines a los enviados foráneos. Las diferencias más notables entre los Misioneros Patriotas y los delegados norteamericanos eran, fundamentalmente, que mientras los criollos eran líderes carismáticos que habían iniciado la obra misionera casi *freelance*, los foráneos habían sido enviados oficialmente por sus respectivas juntas, con propósitos que diferían sumamente de las necesidades de las propias comunidades. Además, estos disfrutaban de apoyo económico y ostentaban estudios teológicos en reconocidas instituciones. Por tal razón, aquellas primeras comunidades, fundadas al calor de la lucha y el patriotismo, poco a poco fueron desapareciendo, dando paso a un grupo de iglesias que no

---

[47] Cepeda, Rafael: *Con la cruz: los misioneros norteamericanos en Cuba. (1898-1958).* p.206.
[48] Citado por Ibíd., p.207.

eran otra cosa, que simples apéndices de las «iglesias madres» norteamericanas. Un ejemplo clave e ilustrativo de esta situación, aunque no el único, lo fueron los litigios legales por los que pasó Alberto J. Díaz con los abogados de la misma junta misionera que lo había apoyado en otro momento.

> En 1901 la Convención Bautista del Sur envía al pastor Charles David Daniels con el cargo de Superintendente en La Habana desplazando a Díaz. Al llegar a La Habana, Daniels se instala en el local del antiguo teatro Jana, hoy el templo de la Primera Iglesia Bautista de La Habana, que había sido adquirido por Díaz. […] [C]omienzan tres años de litigios en los tribunales con los abogados de la Home Mission Board. Díaz es acusado entre otras cosas de patriota, nacionalista y como es de esperar, de malos manejos; al final prevalece la fuerza. Aunque no sabemos si es solamente la tradición oral o si hay documentación histórica sobre el particular […] Alberto J. Díaz es desalojado del templo "El Calvario", y según se cuenta, se marcha junto con su congregación de la iglesia "Getsemaní" entonando las estrofas del himno "Firmes y adelantes" y enarbolando la enseña nacional.[49]

El caso de Díaz es paradigmático ya que sus esfuerzos no sólo dieron el fruto del Teatro Jana (actual sede de la Convención Bautista Occidental), sino que además adquirió los terrenos del cementerio bautista que perdura hasta hoy. Hay que tener en cuenta que la ofensiva por el control de las congregaciones protestantes cubanas por parte de las juntas misioneras norteamericanas, también afectó a Duarte, a Collazo y a muchos otros de nuestros primeros misioneros.

Para finales de 1902, había en Cuba una veintena de iglesias protestante de varias denominaciones, pero sólo el 1% de la población era comulgante, ya que estas encontraron en la isla "una religiosidad espontánea, de prácticas no sistemáticas y con relativa independencia de instituciones y grupos [que hasta hoy] prevalece por encima de membresías regulares."[50]

Con la definitiva instalación en la isla de las iglesias protestantes se introduce una nueva experiencia religiosa, mucho más democrática que el jerárquico catolicismo, además de la implementación en el país de la libertad de culto, decretada por Brooke el 31 de mayo de 1899 establecida en la Orden militar No.66. A partir de 1901 las juntas misioneras comienzan una labor educativa que va desde la fundación de escuelas parroquiales anexas a los templos; que no sólo abrieron a su membresía a los estudios bíblicos, sino que enseñaban a leer y a escribir; hasta la implementación de centros de enseñanza primaria, secundaria, industriales, agrícolas y comerciales con acceso a creyentes y no creyentes. Ejemplos claves de estos centros son: La Progresiva de Cárdenas de la Iglesia Presbiteriana, el Candler Collage y el Elisa Browman de la Iglesia Metodista, los Colegios Internacionales de El Cristo de los bautistas orientales, el colegio de Los Amigos Cuáqueros, y el Sara Ashburt y San Pablo de la Iglesia Episcopal, por sólo citar los más importantes.

Empero, las juntas misioneras cometieron el error de no respetar el trabajo precedente de los Misioneros Patriotas, creando dentro de las comunidades eclesiales existentes las fracturas ya

---

[49] Díaz Rodriguez, Uxmal Livio: *Los bautistas en la política contemporánea.* pp. 9-10.

[50] Berges Curbelo, Juana: *El protestantismo cubano: un acercamiento a sus rasgos y tendencias*. En Vivian M. Sabater Palensuela. (Comp.): *Sociedad y Religión. Selección de lecturas*. (Tomo II). p.359.

comentadas, por tal motivo, las nuevas comunidades que se iban formando, lejos de ser apoyadas por las referidas juntas, sólo eran apéndices de las iglesias norteamericanas.

Tanto es así, que sólo fueron completamente independientes en fecha muy reciente. Los episcopales, presbiterianos y bautistas de oriente en 1961, los pentecostales en 1963, los bautistas occidentales de 1965 a 1967 y los metodistas hasta 1968. Por otra parte, al no tener en cuenta las características socio-culturales del pueblo cubano, durante el proceso de evangelización se implanta en dichas comunidades el modelo anglosajón de adoración, con sus cantos rígidos y su fría liturgia, además de una supuesta "moral cristiana" y una visión de lo que eran las "buenas costumbres", reflejo de la ideología del *american way of life* de la clase media norteamericana, lo que propició un estado de individualismo burgués dentro y fuera de dichas comunidades, situación que prevalece hasta nuestros días.

Como es de imaginar, y a pesar de que muchos de los misioneros norteamericanos enviados a Cuba en esa época, y posteriormente, un grupo de estudiosos de la historia de la iglesia protestante cubana, clasifiquen las relaciones entre las diferentes denominaciones que trabajan en la isla como un movimiento ecuménico de unidad y confraternidad,[51] no nos cabe dudas de que existían diferencias entre las políticas evangelizadoras de cada una de las denominaciones. Es probable que, a consecuencia de estas diferencias se organizara del 18 al 20 de febrero de 1902 la Primera Conferencia de Obreros Evangélicos de Cuba, con sede en Cienfuegos. En este primer encuentro "ecuménico" se reúnen bautistas, presbiterianos, congregacionales, metodistas, discípulos de Cristo y cuáqueros (no participaron ni los episcopales ni los bautistas del sur). Los acuerdos tomados entonces en dicha convención ponen en tela de juicio esa supuesta unidad, los más representativos de ellos fueron, que:

> En los pueblos donde los habitantes no sobrepasaban los 6.000, sólo trabajase una denominación, que en los pueblos donde sus habitantes estuvieran entre el número de 6.000 a 15.000 podían predicar dos denominaciones, que en los pueblos donde sus habitantes alcanzase la cifra entre 15.000 y 25.000 podían tener trabajo tres denominaciones y en aquellos pueblos donde sus habitantes sobrepasaran la cifra de 25.000 personas podían tener más de tres denominaciones protestantes haciendo trabajos. [Además de] evitar el pase de sus pastores de una denominación a otra por causas triviales.[52]

Conjuntamente, en dicho encuentro quedó determinada la distribución geográfica del trabajo de las distintas denominaciones, en el territorio nacional, de la siguiente manera: los metodistas se establecen por toda la isla, principalmente en las capitales de provincias y en otras ciudades importantes, los bautistas del norte ocupan la parte oriental de la isla y los del sur la occidental, los presbiterianos del norte ocupan La Habana y Las Villas y los del sur Cárdenas y sus alrededores, los episcopales se extienden por toda la isla, pero principalmente se encuentran en La Habana y en Matanzas, los cuáqueros se posicionan al norte de la zona oriental y los discípulos de Cristo en la capital. Es interesante constatar, que a diferencia de la ubicación de las iglesias católicas que sólo ocupan los centros urbanos, un grupo importante de iglesias

---

[51] Cf. Guiribitey, Jacobo: *Ecumenismo cubano: sus características históricas y presencia en América Latina* y *Rafael Cepeda Clemente. Con la cruz: Los misioneros norteamericanos en Cuba (1898-1958).*

[52] Guiribitey, Jacobo. *Ecumenismo cubano: sus características históricas y presencia en América Latina*. p.45.

protestantes van a realizar una ingente labor en las zonas rurales donde la presencia de instituciones religiosas era relativamente nula.

Con la celebración de esta Primera Convención, y posteriormente, con el fin de la primera intervención norteamericana en la isla, la iglesia protestante cubana se consolida definitivamente, aunque muy alejada del sueño libertario y nacionalista de nuestros Misioneros Patriotas, con los cuales aún estamos en deuda.

JORGE LUIS ALEMÁN

II

OTRAS GEOPOLITICAS

UN HEREJE AL BORDE DEL MAGMA: LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DE CORNELIUS CASTORIADIS.

I

Recordemos. El pensamiento se agazapaba detrás de sí mismo, el chapoteo de los remos inundaba el Estrecho, y el Malecón completaba su linealidad periférica con una plana, falaz y olvidada muchedumbre. Habían pasado 4 años a contar desde lo del Muro, y por definición y destino eran los primeros en que Cuba saboreaba la onda POST.

II

La nueva sabiduría del postmodernismo nos era bajada del cielo (el mismo de aquel asalto, pero esta vez en marcha-atrás) por un comando élite de iniciados. *Deus ex machina* –pues los textos– substratos de tal gnosticismo estaban ausentes de los estantes públicos. El saber recién llegado se sedimentaba poco a poco, escondiéndose en las galerías de varias instituciones selectas. Pero el trauma, la singular belleza de la herida (Baudelaire *dixit*), se propagaba, anillos sobre el agua, junto a las ondas de aquellos remos.

III

Todos querían leer a Foucault.

IV

Entonces, conocí a Cornelius Castoriadis. Un nombre, mero sonido de una referencia: incredulidad en las leyes históricas, retorno a los Presocráticos, la modernidad proyectada 2 milenios más atrás del punto común de referencia (la consabida Ilustración), repudio al POST y a la vez una de las voces más mentadas por sus exponentes (los del POST) EN SU PROPIA justificación.

V

Nacido en 1922 y enamorado desde siempre de la tradición pensante helénica, Castoriadis se incorpora al filosofar desde la praxis contestataria: en medio de la Segunda Guerra se enrola en una célula clandestina del Partido Comunista de Grecia. Se percata rápidamente del carácter deletéreo de las prácticas que impuso el estalinismo a las organizaciones de la izquierda europea. Pasa al trotskismo, tiene que huir a Francia, ya liberada, perseguido por los secuaces helenizados de Hitler y de Stalin. Funda *Socialismo y Barbarie* – una revista, un grupo, que se desbandará justo a unos meses del Mayo de París y de Praga (1968).

En su trayectoria como intelectual y aparentemente a pesar de su residencia en Paris, se mantiene deliberadamente alejado de las farándulas al uso del pensamiento eurooccidental de la segunda mitad del s. XX (existencialismo, estructuralismo…). Trabaja como economista en la OCDE y como psicoanalista practicante. La dedicación a la reflexión social desde la contestación emancipativa (durante un tiempo largo, Castoriadis se vio obligado a publicar

bajo seudónimos) le permitió implicarse en una ruptura radical con lo que solía llamar "el pensamiento heredado". Muere en plena era POST.

VI

Castoriadis brinda una opción original, radical y coherente para pensar y hacer la emancipación, *a contrario sensu* de ciertos foucaltianos que se esconden entre *epistemes*, constructores de sujetos construidos que no admiten la prueba de recurrencia lógica (cuando el carácter de constructo recae sobre el propio constructor), o ciertos marxistas: escolásticos de siempre que ahora corren a aprender nuevos idiomas.

La emancipación ha de ser también "encarnación de la poesía en la historia" (Lezama). Su devenir presume el traspaso previo de un Ser que permanece oculto; oculto no en virtud de una enajenación tras bambalinas de las estructuras sociales o del ser-ahí promedio, sino en relación con su propia opacidad. El Ser: caos en el sentido de abismo sin-fondo, es también para Cornelius Castoriadis una matriz creativa que engendra constantemente nuevos *eidos*. ¿Tiene entonces razón de ser la filosofía, como mera condición de posibilidad para el dominio de una verdad con minúscula? Sí, tiene, mientras se presuma que se ha de alojar en el mapa de las significaciones imaginarias al lado de la política como cuestionamiento de la institución social y de la *poiesis* como creación. El poder creativo del substrato ontológico es incontrolable; sin embargo, sólo formas sociales bien determinadas le dan cabida a la creación en su arquitectura de significaciones legítimas y legitimantes. Ello implica una reflexividad y un permiso para actuar. En realidad (y muchos se dan cuenta sólo muy tarde, mientras otros mueren sin saberlo), una carta blanca, y no una tarjeta del mismo color, ni tampoco el ubicuo documento verde, rectangular y oblongo que siempre escasea. De no ser así, el ciclo podrá volver sobre sí (aparentemente) un número indeterminado de veces, y sólo *a-posteriori* un metaobservador se daría cuenta que ha sido un movimiento por trayectorias que bordean un atractor caótico. La carga que con este argumento recae sobre la filosofía es excepcional: cualquier ontología se vuelve ontología política.

Reconociendo la equi-creatividad de todas las sociedades en lo artístico y lo religioso, equi-creatividad que se manifiesta en infinitas formas posibles (pues proyecta al campo de lo social-histórico la infinita potencialidad del ser) –lo cual lo diferencia, por ejemplo, de Heidegger, que prevé para el *Dasein* sólo un número muy limitado de temporalidades, o de Foucault, quien predica exclusivamente en el marco de la trayectoria occidental,– Castoriadis reconoce también la altísima actividad auto- y hetero-catalítica de una significación imaginaria *sui generis*: la autonomía.

Este concepto –el darse la norma de comportamiento por sí mismo– es para el filósofo galo-helénico el núcleo mismo de un proyecto social emancipativo, y también la forma de explicitar la creación, haciendo transparente en cierta medida el ser, desvelando para la reflexión una limitada parcela iridiscente del imaginario radical. El proyecto de Castoriadis puede ser an-árquico, pero no a-crático ni a-nómico, si recordamos que una sociedad no puede *ser* sin normas legítimas colectivas propias, ni sin relaciones de poder.

VII

Una vez, le presté a un fukólogo (¿o se escribe foucaulogo?), una colección de ensayos de Castoriadis. Al devolverme el libro, refunfuñó que no había podido pasar de la quinta página. Posteriormente, vi como se repetía el mismo efecto con otros camaradas más. Entonces, valga quizás aclarar algunos detalles, apreciándolos de la manera más cercana a la propia fraseología del filósofo griego.

VIII

En Castoriadis, el Ser es abismo o caos o aquello que carece de fundamento. En esencia, el Ser es Tiempo. El Tiempo o es nada o es creación. Creación de nuevas formas, de *eidos*. Estos hechos fueron ocultados por la ontología tradicional. La determinidad conduce a negar el tiempo. Entonces, los hechos crean las leyes, la historia se vuelve coexistente. Para la ontología tradicional es asunto de vida o muerte negar que el Tiempo es continua posibilidad de la emergencia de lo Otro. ¿Qué es la forma, y cómo surge?

El hombre existe en y a través de la sociedad, que siempre es una forma particular y singular. Lo que no es social en las cosas es el estrato del mundo natural; lo que no es social en el individuo humano es la monada psíquica. La sociedad se mantiene unida por la Institución, la institución de la sociedad como todo. La sostienen el infra-poder -o poder instituyente, y el poder explícito. La institución produce individuos no solo capaces, sino obligados de reproducir la institución que los engendró. Más allá del monopolio de la violencia legítima, está el monopolio de la palabra legítima; y éste está ordenado a su vez por el monopolio de la significación válida.

La institución de la sociedad está constituida por varias instituciones particulares, cuya unidad es la unidad y cohesión de la red de significaciones que penetran y orientan la vida de la sociedad y de los individuos. Esta red es el Magma de significaciones imaginario-sociales. Son imaginarias pues no se agotan en lo real, y porque son sustentadas por la creación. Son sociales porque solo existen si son instituidas y compartidas por una colectividad impersonal y anónima. El magma es el tipo de organización de la institución social, cuyas significaciones se despliegan en dos dimensiones: una conjuntista-identitaria (lógica, determinación, donde existencia es la calidad de lo determinado), y otra, propiamente imaginaria (reenvío, acto de referir, donde existencia es significación). Lo social-histórico crea un nuevo tipo ontológico de orden.

El emerger del magma está oculto para la ontología tradicional, pues el campo de lo social-histórico es irreductible a los tipos tradicionales del Ser (cosas-sujetos-ideas). El magma es creado por el imaginario social instituyente, que se opone a la sociedad instituida y es un Ser de otro tipo.

La sociedad es una construcción, una constitución, una creación de su propio mundo. La sociedad crea un nuevo tipo de autoreferencia: crea sus propios meta-observadores.

No existe y no puede existir, ninguna ley o proceso determinante por el cual una determinada forma de sociedad podría producir otra. La creación es el modo de ser del campo de lo social-histórico. La sociedad es autocreación, desplegada como historia. El determinismo es la

metodología de la pereza. Lo viejo entra en lo nuevo con la significación que este le da a aquel. Sin embargo, no podemos dejar de establecer conexiones y regularidades causales o cuasi-causales que aparecen en el campo de lo social-histórico. Las nuevas formas sociohistóricas surgen a través de la creación, una clase de hechos que hasta ahora ha sido encubierta y que, por lo tanto, tiene que ser descubierta. Se pueden elucidar esos procesos, pero no explicarlos, pues su explicación vincularía significados a no-significados.

La tradición significa que la cuestión de la legitimidad de la tradición no se planteará. El surgimiento de la autonomía, primero en la antigua Grecia, y luego en la Europa occidental al final de la Edad Media, vinculado a la creación de la democracia y la filosofía, y de la política como creación ontológica, estableció una diferencia radical con todos los demás tipos de institución, así como entre el mundo biológico y el social-histórico. Antes de Grecia, y según lo que conocemos, ningún miembro de ninguna sociedad podía pensar: "nuestras leyes son probablemente malas, nuestros dioses son probablemente falsos, nuestra representación del mundo es probablemente convencional". La autonomía es el cuestionamiento por la sociedad de su propia institución, su representación del mundo, su representación imaginaria social. Es una relación, cualitativamente nueva, entre lo instituyente y lo instituido. La democracia es el régimen de la reflexividad política, que presupone la creación social de individuos capaces de interrogarse efectivamente. La autonomía en el plano individual es el establecimiento de una nueva relación entre el individuo y su inconciente, no eliminando a este último, sino logrando filtrar lo que pasa de los deseos a los actos y a las palabras.

Pero la autonomía, como proyecto, como significación imaginario-social, está contaminada actualmente con otra: la de la ilimitada expansión del dominio de lo racional. La atomización de los individuos no es la autonomía. Las sociedades occidentales ricas son regímenes de oligarquía liberal, no de democracia, pero son preferibles subjetiva y políticamente, a lo que existe en otras partes del planeta. Estas están animadas por dos significaciones imaginario-sociales incompatibles: el proyecto de autonomía individual y colectiva, y el proyecto capitalista. El capitalismo no necesita autonomía, sino conformismo. Existe una íntima solidaridad entre un régimen social y el tipo antropológico, o el abanico de esos tipos, necesario para hacerlo funcionar. La mayoría de los tipos antropológicos fueron heredados por el capitalismo de los periodos históricos anteriores: el juez, el funcionario, el maestro, el trabajador; estos personajes se vuelven inconcebibles en la contemporaneidad, pues falla su reproducción y legitimación. Incluso, el empresario schumpeteriano –tipo propio del capitalismo– está siendo sustituido por burocracias gerenciales y especuladores. La única barrera para las personas hoy es el miedo a la sanción penal. Igualmente, falla la propagación de significaciones del Occidente hacia el Tercer Mundo. ¿Se le puede decir [a los musulmanes] que el jogging y Madonna son más importantes que el Corán? Aun así, la parte de la humanidad más avanzada sigue siendo la humanidad occidental. Los derechos y libertades "burgueses" no surgieron con el capitalismo, ni fueron otorgados por él; tampoco son en absoluto "formales", pues corresponden a rasgos de vital necesidad en todo régimen democrático. Sí han sido siempre parciales e incompletos. La falaz denuncia de su carácter "formal" ha tenido resultados catastróficos, sirviendo de trampolín para la instauración del totalitarismo leninista y su continuidad en el stalinismo. Gracias a los actuales movimientos emancipadores han persistido las libertades parciales y defensivas, que le dan al régimen actual en los países ricos su carácter de liberal. Las amenazas provienen de la ecología y la extrema desigualdad de la repartición de riquezas entre los países, que hace casi imposible la continuidad del sistema presente. El totalitarismo que nos amenaza puede perfectamente surgir

de la crisis ecológica. La alternativa es una creación imaginaria sin precedentes, que exigiría una reorganización radical de las instituciones sociales. Una democracia verdadera, como reflexividad política, requiere de individuos reflexivos. Tal democracia es incompatible con la dominación del valor economía en cuanto expansión ilimitada de un dominio pseudo-racional.

Por tanto: La institución es creación original del campo social-histórico, del colectivo anónimo que sobrepasa toda producción posible de los individuos o de la subjetividad. El individuo es institución, cada vez diferente en cada sociedad diferente. La subjetividad es proyecto social-histórico, cuyo origen se puede fechar y localizar, pues coincide con el proyecto de la autonomía.

Una sociedad justa no es la sociedad que haya adoptado, de una vez y por todas, leyes justas. Una sociedad justa es aquella sociedad en la cual la cuestión de la justicia permanece constantemente abierta. En una sociedad de "espontaneidades reguladas", como el comunismo de Marx, no habría necesidad de leyes ni de derechos. Pero en tal sociedad, la institución totalmente interiorizada sería equivalente a la más absoluta tiranía, y, al mismo tiempo, marcaría el cese del devenir histórico. Abolir la heteronomía no significa eliminar la diferencia entre la sociedad instituyente y la instituida, lo cual sería imposible, sino abolir la subordinación de una a la otra. Participar en el poder es participar en el poder instituyente. La sociedad autónoma tiene por lema: nosotros, los que nos damos nuestras propias leyes. Una sociedad autónoma implica individuos autónomos - y viceversa. Sociedad autónoma, individuos autónomos: sociedad libre, individuos libres. La colectividad se daría sus propias reglas, consciente de que son hasta cierto punto, inadecuadas, que pueden ser cambiadas, y que son vinculantes hasta que no hayan sido cambiadas por una vía regular.

Hasta aquí este breve resumen de lo que he podido encontrar de Castoriadis.

IX

Cuáles son, según los entendidos, los caracteres definitorios de la(s) Teoría(s) Critica(s)?

Pues, desde Kant, parecen ser los siguientes:

-El análisis de las condiciones de posibilidad. Contra la especulación de esencias ultimas, la reflexión sobre el sujeto como estudio de sus condicionamientos. El sujeto se (re)produce desde una compleja red de estructuras -sociales, bio-psíquicas, etc.

-Visión relacional. Contra el positivismo, la reflexión sobre el objeto social como estudio de las relaciones sociales que en el se plasman. El objeto es una cristalización de códigos, que también emergen de las mismas estructuras.

-Visión sistémica. Contra los reduccionismos, la realidad se enfoca como conjunto de totalidades dinámicas, cuyas partes solo adquieren significación en el marco de una totalidad dada y por tanto, en rigor, no son aislables del sistema "para su estudio", sin que ello afecte su operación.

-Método dialéctico. Contra la dicotomización estática, se aplica la dialéctica, es decir, la constatación de la imposibilidad del determinismo unidireccional y de la inevitable presencia de contradicciones en los diversos estratos del ser.

Estos son, en general, los principales caracteres metodológicos de la filosofía crítica, presentes en las escuelas clásicas alemanas, en los marxismos críticos, los psicoanálisis, las escuelas de Frankfurt y de Budapest, y en los mejores estructuralismos, así como en Foucault. ¿Aparecen estos caracteres también en Castoriadis?

En mi opinión, la respuesta debe ser positiva. Castoriadis analiza las condiciones de posibilidad de los distintos hechos sociales, incluyendo la reproducción de relaciones sociales y de los sujetos. Su pensamiento se mueve en las coordenadas del condicionamiento (sociedad instituida). Los objetos sociales son entendidos como plasmación de relaciones, especialmente como significaciones sociales-imaginarias que forman una red con una organización particular, denominada magma. En el mismo análisis de la génesis de la sociedad, se utiliza la perspectiva dialéctica, en particular cuando afirma la "imposibilidad" de perspectivas "científico"-reduccionistas sobre actividades humanas tales como la pedagogía, la política o el psicoanálisis.

X

En el marco de la polémica sobre la compatibilidad y/o asimilación recíproca de la visión teórico-emancipativa de Marx con las contribuciones de la(s) que se ha(n) denominado "Teoría(s) de la Complejidad", es interesante rastrear las trayectorias de la reflexión del saber sobre sí mismo, desde la Ilustración hasta la época actual. La clásica pareja gnoseológica sujeto cognoscente ("activo") – objeto conocido ("pasivo"), emerge con el inicio de la modernidad y posee un carácter eminentemente práctico. Si generalizamos la enorme diversidad de actitudes reflexivas, podemos arribar a un grupo muy reducido de posturas gnoseológicas típicas.

La modernidad marginó las visiones totalizadoras anteriores (I) al campo del sentido común prerreflexivo y de las "para-filosofías"; estas visiones son de dos tipos básicos: (a) las diferentes versiones del "monismo gnoseológico" que consideran que no existe una distinción fundamental entre sujeto y objeto del saber, que por tanto o bien los asimilan, o los coagulan en una única entidad onto-gnoseológica holística (que podría tener caracteres más o menos objetivos, más o menos subjetivos, más o menos personales) – tales enfoques son característicos del pensamiento premoderno, como el helénico, el indio o el occidental del medioevo, así como de todas las formas del misticismo; y (b) las que separan radicalmente el sujeto del objeto – el típico saber cotidiano enajenado, con perspectiva conformista, desde el cual la praxis radical y el conocimiento profundo resultan esencialmente imposibles.

Hacia los inicios del s. XX, cristalizan definitivamente las principales actitudes ante la construcción de sistemas teórico-metodológicos en torno al ejercicio del saber reflexivo. Quedan constituidas las perspectivas: (II) positivista – que "desconecta" la subjetividad del saber resultante, apostando por un proceso en el cual el objeto es conocido desde un sujeto "lógico", es decir, abstraído o construido como una mera parcela del propio objeto, a través de los conocidos enfoques formalizantes y empiristas, donde se busca la reproducibilidad, la imparcialidad, la "racionalidad" que pretende vaciar el acto de conocer de todo contenido "subjetivo" (social, emocional, vivencial); y (III) fenomenológica – en la cual se aplica la llamada *epojé*, desplazando lo puramente objetivo ("no-subjetivo") al área de lo rigurosamente

incognoscible y confiando en la eficacia teórica de construir un mundo donde los objetos aparecen ("se muestran") como constructos o parcelas de la subjetividad activa (Sotolongo, 1998).

Hay un tercer tipo de enfoques reflexivos: el crítico (IV). Entendemos por teorías críticas los saberes reflexivos basados en la consideración del papel activo del sujeto en el proceso cognoscitivo, en el análisis de las condiciones de posibilidad de tal proceso (la *Kritik*, de Kant), en la importancia radical de las prácticas sociales para la constitución de los objetos de los saberes humanos, y en el énfasis manifiesto en el carácter relacional–dialéctico, no dicotómico– de los sistemas conceptuales (Acanda, 2003). Esta perspectiva permite la consideración simultánea de los elementos subjetivos y objetivos, siempre que se tome en cuenta su carácter social. Ello impone un problema teórico –la inconmensurabilidad entre el sujeto y el objeto–, que puede intentarse solucionar de formas diversas; la variante "fuerte" de la crítica basa su abordaje metodológico en que ambos elementos emergen y participan de una totalidad usualmente denominada praxis. Variantes más débiles establecen un procedimiento circular de tipo lanzadera entre las perspectivas objetiva y subjetiva – una suerte de integración de momentos cognoscitivos infinitesimales, que deriva en el proceso comúnmente conocido como hermenéutica. Finalmente, la crítica puede perfectamente degenerar en un maquillaje superficial que se le aplica a los enfoques positivistas o fenomenológicos, para hacerlos aparentar otra cosa.

Sin embargo, a pesar de la "complejidad" inherente a muchas de las visiones adscritas a los tipos expuestos, éstas han presupuesto una simplicidad fundamental, por lo menos en sus fundamentos epistémicos. Utilizando las tres categorías principales (ya fuesen en su variante "estrecho" o "ampliado") del pensamiento determinista clásico (substancias / cosas / hechos; sujetos / personas / existencias; ideas / conceptos – todas ellas de manera separada, o bien en variadas combinaciones), mediante metodologías pretendidamente exactas, que buscaban inicialmente el rigor de las "ciencias duras" – o inclusive, de las matemáticas, la "Razón" pretendió evadir tangencialmente sus propios límites. La simplificación generó varios esquemas conceptuales, en su mayoría asociados a las ideas de la "determinación" y del "progreso". Junto con el paradigmático modelo reduccionista, que buscaba los fundamentos del ser en sus estratos más elementales, aparecían el holístico, que deliberadamente subordinaba las "partes" al "todo", y el teleológico; a veces tales modelos se agregaban de formas curiosas.

La postura nomológica (es decir, la que presupone la determinidad de lo indagado, de su subordinación a un grupo pequeño de leyes esencialmente simples) fue común a la mayoría de los teóricos modernos, entre ellos los críticos. La pretendida dedicatoria de *Das Kapital* al autor del *Origin of the Species* no es de ningún modo un hecho casual ni aislado; los fundadores de las principales teorías críticas –Kant, Hegel, Marx, Freud, Lukacs, Gramsci...– culminaron (o pretendieron / intentaron culminar) su labor en el establecimiento de un grupo de principios simples o leyes de carácter general, empleando consecuentemente las categorías *determinación* y *totalidad* (esta última merece una mención aparte: en su visión más hegeliana – "macro"–, tal concepto implica una evidente simplificación holística; pero existen variantes "débiles" de la "totalidad", como en Foucault, que ocultan enfoques "micro": sistémicos o estructuralistas). De este modo, el advenimiento de las visiones complejas, las cuales se fundamentan en premisas radicalmente diferentes, ha sido un reto *también* para las teorías críticas.

¿Cómo han reaccionado las diferentes perspectivas reflexivas al encontrarse ante el umbral de la complejidad? Pues generando variantes complejas de los correspondientes enfoques simples. Resulta innegable que la complejidad introdujo un nuevo eje en el sistema de coordenadas para la reflexión sobre los saberes. La abarcadora, abierta y extremadamente *compleja* teoría de Niklas Luhmann milita, desde sus premisas (concepción antropológica del sujeto como impedimento epistemológico), bajo las banderas del positivismo. El holismo ambientalista y un grupo nutrido de bioéticas son fenomenologías que involucran nuevos grupos o tipologías de sujetos (incluyendo los no-humanos). Finalmente, hay enfoques complejos que se construyen desde el sentido común –el cual busca en ello un recurso para su redención de la tradicional marginación en tanto saber humano– o desde posturas científicas prerreflexivas (teoría *Gaia* y la sinergética), o a partir de misticismos y teologías (visiones del *New Age* y del macroecumenismo).

Cornelius Castoriadis has sido un pionero de la teoría crítica de la complejidad. Sus contribuciones: la institución imaginaria de la sociedad / la estructuración dinámica del campo social-histórico (magma) / el papel del imaginario radical / la indeterminación ontológica esencial (abismo) - son de gran interés para la actualización de la reflexión teórica y de la praxis radical emancipadora.

Ante todo, Castoriadis se muestra extremadamente crítico respecto a la posibilidad de una teoría *científica* (en el sentido de lo que tradicionalmente Occidente entiende por "ciencia": algo de algún modo conmensurable con lo que ya una vez hizo Newton) que pretenda "poseer o tener exclusivo acceso a un saber sobre el ser de la historia, sobre el ser de la sociedad, sobre el ser del hombre". Esta crítica (que tiene mucho del concepto kantiano de análisis de condiciones de posibilidad) incluye el cuestionamiento de la cientificidad de los sistemas económicos (incluyendo el de Marx). La coagulación de las determinaciones ontológicas con las deontológicas, propia del pensamiento heredado, niega según Castoriadis el carácter creativo y creador de la historia como auto-institución permanente de la sociedad, de la cual la política constituye un componente de primordial importancia (por cuanto, siendo ejercida por los propios individuos de la sociedad en cuestión, dilucida y cuestiona la institución de *esa* sociedad en todas sus dimensiones). La *determinidad* de las teorías heredadas es un escape del reconocimiento pleno de la praxis en tanto ámbito donde "el otro o los otros son vistos como seres autónomos y considerados como agentes esenciales del desarrollo de su propia autonomía". ¿Existencialismo? ¿Fenomenología? De ningún modo: el ser humano, en tanto sujeto, sólo existe como producto del funcionamiento de una institución imaginaria de la sociedad. Tal institución produce individuos a su medida, y estos estarán siempre regidos por un sistema particular de significaciones imaginarias, que operan en dos planos compenetrados, donde uno corresponde a la lógica conjuntista-identitaria (formal o matemática), y el otro, al imaginario propiamente dicho (el de los referentes poéticos: la espada de Sigfrido puede ser tan importante para la sociedad como el teorema de Gödel). Este particular arreglo de las significaciones, propio de cada sociedad particular, Castoriadis lo llama magma.

La institución imaginaria de la sociedad protege su propia integridad mediante el infrapoder implícito, que es el que crea los individuos socializados a su medida, dotándolos del *sentido diurno*; pero el máximo recurso con que cuenta una institución dada para cuasi-garantizar su sobrevivencia es la heteronomía: el colocar, entre las significaciones imaginarias, una remisión del origen y legitimidad de la institución social a una fuente que aparece como externa a la propia sociedad (Dios – los ancestros – la naturaleza – la Razón – las leyes científicas…). No

obstante, la institución social está continuamente amenazada por cuatro elementos: (A) el mundo "pre-social"; (B) la psiquis (núcleo siempre inconforme, no-socializado y no-socializable de cada individuo); (C) las otras sociedades, con sus instituciones; y (D) el imaginario radical instituyente. Para controlar estas amenazas, cada sociedad posee un poder explícito. No puede haber sociedades sin tal poder, en lo cual Castoriadis está de acuerdo con Foucault y discrepa de los anarquistas.

La conceptualización de una institución imaginaria social, como entidad separada de lo que en teoría política se conoce "colectivo" e "individuos", permite a Castoriadis desmitificar las relaciones entre éstos, y también plantear lógicas válidas para el análisis de instituciones tales como los derechos humanos. También permite detectar varias parcelas del ser irreductibles a la intersubjetividad, a las simples "relaciones sociales" entre colectivos o individuos.

La ontología de Castoriadis es pluralista y abierta. Castoriadis participa del cuestionamiento de Heidegger sobre la ocultación de la pregunta por el ser en la metafísica occidental, pero abre un camino novedoso, por cuanto plantea el carácter social de tal cuestionamiento (y de su ocultación), y a la vez rompe la integridad del ser como una "totalidad", prefiriendo la apertura del abismo a cualquier *solidez* o "esfericidad" parmenídea como base para sus reflexiones. De hecho, este pensador no privilegia ningún nivel o estrato particular del ser: una idea, un mito, un sueño tienen la misma importancia ontológica que la disposición de las partículas del cerebro, de la cual tradicionalmente se han considerado "epifenómenos"… La reflexión sobre el ser puede partir lo mismo de una mesa que de una sinfonía. El ser humano y la sociedad pueden, por tanto, adquirir una categoría especial dentro de la ontología. Por otra parte, la pluralidad de niveles o estratos del ser posibilita una pluralidad de enfoques gnoseológicos para indagar sobre él.

El campo social-histórico es un tipo especial de ser. Sin embargo, esa especificidad fue escamoteada por el pensamiento tradicional. Porque el desarrollo del campo social-histórico en el tiempo es esencialmente impredecible. No se trata aquí de la negación o no de la idea del progreso, sino de la imposibilidad de prever cuáles significaciones imaginarias sociales van a emerger en el tiempo, sin plantear explícitamente –*inventar*– tales significaciones y, por tanto, adelantar el paso a la futuridad cuyas características se pretendían prever. Ello tiene un carácter radical, y resulta incuestionable desde el punto de vista lógico. Tal problematización (emparentada, quizás, con los trabajos de Popper, tanto en el área de la epistemología como en la filosofía política), se asocia por un lado, con una concepción original sobre la lógica, la dinámica y la praxis de la sociedad (y sus respectivos componentes), en el plano de la reflexión teórica, y por el otro, con el núcleo de la propuesta política de Castoriadis: el proyecto de la autonomía.

Castoriadis responde a Heidegger: ser es creación. (Creación en el tiempo, ser en el tiempo). Esta creación es consustancial al propio ser en todos sus estratos. No hay un Ser que no fuese abismo; el Ser no habla. El abismo es, por tanto, el fundamento más sólido de que dispone la sociedad para construir sobre él. La creación ocurre continuamente, a diferentes constantes de tiempo, por lo cual puede mostrarse imperceptible. La creación en la sociedad ocurre a través del imaginario instituyente: una no-cosa, no-sujeto, no-idea, no intersubjetividad. Es el campo donde nacen los proyectos, los valores, los "deberes-ser" irreductibles a la lógica sistema establecido. Esta categoría –original del pensamiento de Castoriadis– permite explicar la impredictibilidad de la emergencia de las nuevas significaciones; es la parte opaca del ser de la

sociedad como un todo. Éste todo no es una totalidad omniabarcadora; cada individuo lleva en su conciencia un núcleo opaco, denominado mónada psíquica, no sometible nunca a la institución social establecida. El deseo no se reduce al saber, ni al poder, pero la institución imaginaria de cada sociedad concreta se encarga de proveerle a la psiquis su "sentido diurno". Por otra parte, las cosas, la naturaleza *pre-social*, tampoco son "totalmente" socializables: no se pueden convertir en significaciones del magma, existen aparte, crean aparte, aunque entran en la dinámica social de la humanidad, y también *significan*.

Esta retoma crítico-complexológica de la visión del ser, que comprende categorías mutuamente irreductibles, incluyó algunas ideas de la teoría de la autopoiesis, de los científicos chilenos Maturana y Varela. También participa de un grupo importante de las reflexiones de Bergson, de Heidegger y de Popper. Si miramos *in toto* la posición teórica de Castoriadis, nos damos cuenta de que mantiene los caracteres principales de las teorías críticas (aun involucrando momentos desarrollados por positivistas y fenomenólogos), pero que rompe con el concepto clásico de la totalidad, como lo conocemos desde Hegel hasta Gramsci y Lukacs. La renuncia radical a la explicación nomológica de los fenómenos sociales plantea el problema de la imposibilidad de una "teoría científica" (en el sentido estricto) de los sistemas humanos, que se base en principios simples, sea predictiva y al mismo tiempo omniabarcadora (noparcelaria). Ninguna de las tres características se cumple; por ello, Castoriadis puede ser considerado el fundador de la teoría crítica de la complejidad.

La autonomía constituye una significación imaginaria, a través de la cual emerge la reflexión de la sociedad sobre su propia creación, y el deseo de crear una sociedad nueva y diferente. La autonomía es, por tanto, autopoiesis social reflexiva. El proyecto de la autonomía no fue inventado por Castoriadis, sino por los griegos antiguos, y consiste en considerar válido dentro de la institución imaginaria social el cuestionamiento profundo y radical de la propia institución. No por casualidad, dice Castoriadis, la filosofía y la democracia emergen en el mismo tiempo y lugar. Autonomía es darse las propias leyes, o sea, nada menos que definir las normas que una sociedad concreta desea que rijan su ser, su ontología. La actividad práctica en la cual tales normas emergen, a través de la cual son cuestionadas, replanteadas y reformadas, se llama política. Por ello, la política es una actividad esencialmente ontológica.

En la modernidad, el proyecto de la autonomía es retomado, plasmándose en los programas iniciales de la burguesía, en el liberalismo, el movimiento obrero, las revoluciones sociales, las luchas de las mujeres y de los jóvenes, el psicoanálisis, la filosofía crítico-práctica, y el arte de vanguardia. El contenido concreto de este proyecto para la época en curso debería derivar hacia el establecimiento de nuevas lógicas que permitan el cuestionamiento del pensamiento tradicional y la institucionalidad existente; hacia nuevas prácticas políticas, principalmente de autogestión; hacia la creación de sistemas institucionales que permitan realizar el cuestionamiento radical de las sociedades históricas y llevar tal cuestionamiento a la práctica, pero dentro de una normatividad jurídica ("la sociedad justa es aquella donde la cuestión de la justicia siempre permanece abierta"); hacia el respeto y la ampliación de los derechos humanos, incluyendo la libre expresión; hacia la aplicación de nuevos principios pedagógicos. Desde el punto de vista sistémico, la implementación de este proyecto implica la reformulación de prácticamente todas las instituciones sociales existentes, y su reconstrucción, la cual no ocurre "en la nada", sino que retoma e incorpora críticamente la tradición. Porque negar globalmente *toda* la tradición social es una forma más de heteronomía. En los últimos años de su vida, Castoriadis estuvo preocupado por el ascenso de la insignificancia y del conformismo

generalizado, de ahí su polémica constante con los teóricos de la "postmodernidad" (muchos de los cuales lo citaban prolijamente, y, además, habían sido sus colaboradores en la década del ´60). Para la crisis en la que la humanidad se encuentra, y que incluye la crisis de la reflexión sobre la propia crisis, la autonomía emerge como la única salida posible; es el establecimiento de nuevas relaciones, más transparentes, pero nunca transparentes del todo: de la sociedad con su imaginario radical, del individuo con su psiquis, y (aunque esto último no aparece en Castoriadis de forma explícita) de la humanidad con la naturaleza.

Que así llegue a ser, pudiera resultar plausible, pero jamás determinado.

XI

Las totalidades sociales que concibe Castoriadis son totalidades abiertas. Esto lo diferencia de ciertos predicadores que aún hoy comulgan con el Espíritu de Hegel. La gran novedad del proyecto de Castoriadis es la incorporación del concepto de creación a la historia. Aquí se deslinda su visión de la propugnada por Foucault, por solo citar un ejemplo. El sujeto de Castoriadis es mucho más activo, porque no hay en él una coagulación absoluta de relaciones de poder. La creación es como una patente de corso, que permite actuar por propia cuenta y riesgo, contra las estructuras, regularidades y leyes históricas. Por cierto, como vimos, Castoriadis le niega la jerarquía de categoría ontológica a las leyes de la historia.

Su obra principal –*La institución imaginaria de la sociedad*– se inscribe en un contrapunteo con el pensamiento que podemos encontrar clarificado en tres libros clásicos del siglo XX, resultantes de sendas tradiciones del pensar moderno (la analítica, que transita entre liberalismo y positivismo, la fenomenológica-existencialista, y la crítica, que incluye psicoanálisis y marxismo): *La sociedad abierta y sus enemigos*, de Kart Popper; *El Ser y el Tiempo*, de Martin Heidegger; y *El asalto a la razón*, de Georg Lukacs (respectivamente). Castoriadis provee un implícito juicio crítico sobre las ideas y líneas argumentales de esas tradiciones, al tiempo que salda cuentas con sus efectos en lo político. Resulta útil abordar estas perspectivas desde el propio Castoriadis, pues entonces percibimos un corte magistral de los destinos apocalípticos de las vivencias y teorizaciones del siglo XX.

Mientras el griego amplia las nociones del mejor Popper sobre la apertura y la falsación sin por ello caer en un fundamentalismo analítico-liberal, así como las de Heidegger sobre la temporalidad y desocultación del Ser (en la modalidad especial de la desocultación de la creación a través del proyecto de la autonomía), también creo posible constatar la incidencia del espíritu bergsoniano (tiempo y apertura), de los existencialismos en general (papel activo del sujeto personal, del "yo": la *monada psíquica*), de Max Weber (racionalización, el papel y los tipos de la legitimación) y, por supuesto, del psicoanálisis (Castoriadis fue un analista practicante). Más que una línea post- o neo-marxista, la filosofía de Castoriadis es una síntesis teórica (en la medida en que es posible para el hablar de teoría social, noción limitada por la ausencia de leyes de "leyes de la historia" en su pensamiento) a partir de un dialogo de saberes, vivencias y prácticas.

XII

Cornelius Castoriadis desarrolló, por tanto, un original enfoque teorético-social que puede servir de base para producciones posteriores. Quizás este ensayo ayude a que no ocurran

malentendidos como el sucedido en un encuentro reciente, donde los trabajos sobre la ontología política de Castoriadis fueron trasladados a la sección de Estética, cuando se envían a la de Emancipación, y después sacados totalmente del potaje so pretexto de escasez de espacio en las mesas. Aunque ya el lector habrá intuido que en la obra de este pensador, arte y política no son las dos caras de la misma moneda, sino la moneda misma. Porque la intangibilidad de un proyecto social no es que sea un absurdo – es sólo el máximo de los absurdos.

XIII

En el *Topos Uranos*, la pesadilla platónica: combaten las ideas. Abajo, la fina telaraña del totalitarismo reflexivo sirve de cortina a una confortable Caverna. Dentro, se cobijan los Especuladores de lo Uno: aquellos a quienes no les fue revelada la nueva sobre el carácter contrarrevolucionario del concepto de totalidad. Huele a fumigación. *Anamnesis*.

DMITRI PRIETO SAMSÓNOV

BIBLIOGRAFÍA:

Acanda, JL: *Sociedad civil y hegemonía.* Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2003.

Castoriadis, C: *El mundo fragmentado.* Editorial Altamira, Buenos Aires, 1993.

Castoriadis, C: *Political and social writings.* Vol. 3. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.

Castoriadis, C: *La exigencia revolucionaria.* Acuarela Libros, Barcelona, 1997.

Castoriadis, C: *Ciudadanos sin brújula.* Ediciones Coyoacán, México DF, 2000.

Sotolongo Codina, PL: *Matematización, hermenéutica y posmodernismo.* En: Modernidad Posmodernidad, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1998.

ROSA LUXEMBURGO Y LA REVOLUCIÓN RUSA[53]

Queda atrás la última década de un Siglo que fue testigo de uno de los acontecimientos más reveladores de la Historia: el agotamiento y derrumbe de una estructura sociopolítica que devenida en modelo cerró su posibilidad de reproducción. Los intelectuales de todo el mundo, unos quizá más sorprendidos que otros, se lanzaron a un heterogéneo debate que intentaba indagar en las disímiles causas de aquellos hechos. Sin embargo, no todos los discursos se alejaron de la mera suma de calamidades sobre la experiencia "socialista". En la medida en que el pensamiento emancipador logre agudizar sus instrumentos de análisis político deberá asumir aquel proceso histórico como un referente obligado para la teoría y la práctica revolucionaria. Será preciso volver siempre a repensar sobre los hechos, las figuras, los documentos y las prácticas de poder comprometidas con las experiencias de la Revolución y el socialismo real.

Es cierto que la trascendencia de la Revolución de Octubre como parte de ese proceso, no puede ser oscurecida por la posterior deformación y bochornoso final de la URSS. Sin embargo, y aunque las prácticas académicas se resientan, es preciso que la pasión no detenga la reflexión crítica y polémica sino, todo lo contrario, sea su elemento inmanente. Y es que en su momento la Revolución de Octubre fue el punto de encuentro de algunos de los debates más enconados de los que ha sido testigo el pensamiento humano. No fue teoría de gabinete, ni de torre de marfil, sino pensamiento gatillado por los problemas de la toma del poder en una experiencia inédita y concreta las condiciones sobre las cuales se ejerció la praxis política bolchevique.

Lenin, Trotsky, Bujarin, A. Kolontái entre otros, eran al tiempo que protagonistas, el centro de un copioso debate internacional, observado por furiosos detractores y emocionados amigos. La toma del poder institucional por un partido revolucionario fue un hecho pero su viabilidad en el tiempo dependía, en un contexto harto difícil, de las decisiones políticas de un pequeño grupo revolucionario. Lenin y Trotsky eran, entre otros, los líderes de aquel triunfo, pero discusión no era lo que faltaba entre ellos y otros no menos importantes teóricos revolucionarios, que desde dentro y fuera del Partido Bolchevique, acompañaban cada decisión con sus críticas. Esas enconadas discrepancias fueron la raíz de no pocos textos que hoy constituyen el más valioso legado político de aquella Revolución.

Sin embargo, el termidor estalinista cerró el debate. Como afirmará Trotsky, existía entre los "amigos de la U.R.S.S." cierto trasnochado consenso en considerar cualquier crítica peligrosa para la edificación del socialismo.[54] Mientras que al interior Stalin se aseguraba de fusilar la más mínima sospecha de disidencia. Las prácticas de censura y la vulgar apología "izquierdista" sobrevivieron a Stalin, hasta el punto de amoldarse sintomáticamente a la reproducción del modelo hasta sus últimos días. Si bien el XX Congreso condenó los crímenes de Stalin, las prácticas inquisitivas contra el pensamiento crítico y la rebeldía, aún la de probado carácter revolucionario, no desapareció del todo, sino que se hizo más sutil, llegando a formar parte

---

[53] El texto, publicado en www.cubaliteraria.cult.cu pertenece a una fecha anterior al Encuentro Internacional Rosa Luxemburgo y los problemas contemporáneos que fuera publicado bajo el título *Rosa Luxemburgo. Una rosa roja para el Siglo XXI*. Ed. Centro de investigación y desarrollo de la cultura cubana Juan Marinello, La Habana, 2001. Al parecer la preocupación por el silencio en torno a la obra de Luxemburgo fue un interés compartido.

[54] Trotsky, León: *La Revolución Traicionada*. Ed. Pathfinder, Nueva York, 2000, pp. 27-30.

constitutiva de la cultura política institucional, social e individual del supuesto ciudadano socialista. Los comportamientos sociales inmediatos a la caída del muro constataron que aquel individuo presuntamente consciente volitivo se mostraba igual o más obnubilado que sus contemporáneos occidentales. La clase política que, por décadas, había asumido el papel de vanguardia del proyecto "socialista" prácticamente no se resistió y en muchos casos se convirtió en protagonista de la estructuración del "nuevo sistema económico y político".

Incluso podríamos decir que, lamentablemente, la acriticidad del Kremlin no dañó sólo al modelo eurosoviético, sino que se extendió a través de su influencia a los partidos comunistas y grupos de izquierda de todo el mundo. En este sentido, uno de los espacios más afectados fue el teórico-académico e intelectual. El llamado "marxismo-leninismo" o DIAMAT socializado por la escolástica estaliniana y que fuera colocado en el pedestal de ciencia de las ciencias, para nada fue una alternativa válida del diverso pensamiento marxista, sino que constituyó un retroceso lamentable.

Esmerados en justificar las prácticas concretas del poder burocrático, los "marxistas-leninistas" se alejaron por completo del referente real sobre el cual discurrían. Esto, unido a la lógica e histórica animadversión que los aparatos de dominación burguesa aseguran como escenario para cualquier pensamiento emancipador, creó las condiciones idílicas de posibilidad para la extensión real y proclamada de la crisis del marxismo. Sin embargo, si por crisis entendemos ese momento en que un modelo o sistema está agotado pero aún vive, podríamos decir que aquel marxismo dogmático y doctrinario ha caído junto al muro –aunque alguna vez asome su cadáver– bajo otras neolenguas.

No obstante, siempre podremos mencionar significativos nombres de la intelligentsia marxista que en el campo teórico y/o axiológico, nos han dejado su memoria histórica de combate para insistir, repensar, no adaptarnos. Por otra parte, tengo la certeza de que en ciencias sociales, como en la sociedad, la salud es siempre consustancial a la polémica y a las alternativas que guían la búsqueda y creación de la verdad. Verdad siempre revolucionaria, y que parafraseando a Foucault, nunca se posee, sino se ejerce configurando un reticulado en el cual todos participamos. De eso trata precisamente el texto de Rosa Luxemburgo sobre La Revolución Rusa: polémica, participación, creación y búsqueda de la verdad, no sólo en el sentido académico de la palabra, sino como imprescindible praxis revolucionaria.[55]

Rosa Luxemburgo nació en 1871, pocos días antes de ser proclamada la Comuna de París, y murió un año después de la toma del poder por los bolcheviques. Así, entre "asaltos al cielo", esta mujer, dedicó todas sus energías a la causa de la revolución obrera. Desde su temprano despertar político en Varsovia, hasta su cruel asesinato en Berlín en 1919, Luxemburgo no descansó ni como teórica del marxismo, ni como militante de la izquierda socialdemócrata.

Cuando triunfa la Revolución de Octubre, Rosa se encuentra encerrada en una celda de Breslau, Alemania. En estas condiciones escribe sus famosas notas sobre el triunfo revolucionario, y reflexiona sobre las primeras medidas tomadas por la dirección bolchevique. Hay quienes atribuyen a esta situación de enclaustramiento, cierta falta de información y perspectiva para lograr un verdadero análisis objetivo de lo que sucedía en Rusia. En realidad, la falta de información –digamos oficial– es una constante en la historia del pensamiento

[55] Luxemburgo, Rosa: *II obras escogidas La Revolución Rusa*. Bogotá, 1976. Ed. Pluma, 1976, pp. 179-219.

subversivo, de ahí que el carácter revolucionario necesite reforzar siempre su capacidad de leer entre líneas. De cualquier manera, más allá de la cantidad de información con que Rosa contara, sus palabras se defienden por sí mismas y más que una limitación, la situación en la que escribe puede verse como parte de su agudeza política y su inquebrantable fe revolucionaria.

Al parecer Rosa había escrito un artículo crítico sobre la política bolchevique, expresamente para la revista de la Liga Espartaco. El artículo fue rechazado por los editores pues consideraron que no debía haber ambigüedad en el estricto apoyo de la Liga a los revolucionarios rusos. Paul Levi, editor y amigo de Rosa, la convenció de la necesidad de ser extremadamente cautelosos en este sentido, pues la información con que contaban los obreros alemanes ya era bastante distorsionada. Quizá por eso aquellos apuntes sobre la Revolución no fueron en principio escritos para la publicación, sino para el propio Levi. Después de la expulsión de Levi del Partido Comunista en 1922, éste los publicó por su propia cuenta. Lenin responde desde Pravda: "Paul Levi quiere hacer buenas migas con la burguesía publicando los artículos en que Luxemburgo se equivocó."[56] Podía decirse que la obra en cuestión tuvo un nacimiento polémico y así ha continuado hasta hoy, pues aún es difícil encontrar el texto íntegro. Esto, lógicamente, se ha prestado para que intelectuales de las más disímiles tendencias rebanen de aquí y de allá para lograr el efecto esperado. Vale recalcar que ni las críticas más iluminadas pueden sustituir la lectura de la obra en tinta de su autora.

A la luz de los últimos acontecimientos, la obra de Luxemburgo muchas veces malsanamente criticada y sepultada, necesita y merece hoy, nuevos debates. Rosa ejerce su autorizado criterio en interrogantes vigentes en el pensamiento marxista. ¿Es la revolución sólo posible para los países a la vanguardia del desarrollo? ¿Cuáles son y deben ser las prácticas de un poder no burgués? ¿Cuál es el papel de un partido de la clase obrera? ¿Dictadura o democracia? ¿Espontaneidad o vanguardia? En ese sentido, el triunfo de Octubre es para Rosa un objeto obligado de su reflexión. Imposible sofocar el pensamiento de aquella mujer, cuando para ella la locomotora de la historia apenas echaba a andar.

Rosa coincide con Lenin en apostar por la Revolución en un eslabón débil de la cadena imperialista. Rechaza que Rusia, como afirmaba Kautsky y los mencheviques, no podía asumir tal reto, por ser un país atrasado y predominantemente agrario. Para ella, la revolución es legítima y madura a pesar de sus lógicas limitaciones:

> Sería una loca idea pensar que todo lo que se hizo o se dejó de hacer en un experimento de dictadura del proletariado llevado a cabo en condiciones tan anormales, representa el pináculo mismo de la perfección (...) ni el idealismo más gigantesco ni el partido revolucionario más probado pueden realizar la democracia y el socialismo, sino solamente distorsionados intentos de una y otro.[57]

Mas esto no es para Rosa un demérito de los bolcheviques, sino la confirmación de la necesidad vital de que para que la Revolución y sus profundas transformaciones se consoliden, es imprescindible que acuda en su auxilio el movimiento obrero internacional, no sólo en apoyo a Rusia sino haciendo su propia revolución.

---

[56] Ibídem. *Notas de un periodista* por V.I. Lenin, pp. 273-274.
[57] Ibídem, p. 184.

> ... acción sin la cual hasta los mayores esfuerzos y sacrificios del proletariado de un solo país, inevitablemente se confunden en un fárrago de contradicciones y errores garrafales.[58]

Rosa veía en el bolchevismo la expresión más acabada y radical de la acción revolucionaria. En sus palabras se siente el temor a que los bolcheviques no puedan sostenerse en el poder, entre la manifestación de actitudes ineficaces de la extinta Internacional obrera y una revolución alemana que no comparece. Rosa, al igual que Lenin, denuncia la bancarrota y anhela la refundación de la Internacional, que debía caracterizarse por asumir la dirección de la lucha revolucionaria de clase contra el imperialismo en todos los países.

Para Rosa la esencia del triunfo de Lenin-Trotsky –la mención del segundo agrega un motivo más para la desaparición del texto-, está en la radicalidad de la política asumida por el Partido. Los bolcheviques no evadieron las principales exigencias del pueblo ruso: paz y tierra. La consigna "Todo el poder a los Soviets" entregó a los bolcheviques la espada de la Revolución. Ellos eran el único partido capaz de comprender los objetivos y tácticas reales, para nuclear y colocarse al frente de las clases, grupos y sectores genuinamente revolucionarios.

> Queda claro que en toda revolución sólo podrá tomar la dirección y el poder, el partido que tenga el coraje de plantear las consignas adecuadas para impulsar el proceso hacia delante.[59]

Estas consideraciones, que no aparecen por primera vez en su obra, no sólo obedecen a la justa valoración de la política bolchevique, sino que es otro de sus puñetazos a la socialdemocracia alemana, a Kautsky, al oportunismo, al reformismo y a todas las manifestaciones "centristas" consideradas por ella traidoras a la causa de la revolución. La revolución avanza o pronto retrocede, es una frase recurrente en su pensamiento; no hay punto medio, no hay concesiones, la política revolucionaria no permite la indecisión.

> Los bolcheviques representaron todo el honor y la capacidad revolucionaria de que carecía la socialdemocracia occidental. Su insurrección de Octubre no sólo salvó realmente la Revolución Rusa; también salvó el honor del socialismo internacional.[60]

Si bien la Revolución Rusa constituía un paradigma, este no era ni podía ser perfecto e infalible. A Rosa le preocupan las generalizaciones normativas que Rusia podía fundar dentro del proletariado internacional. Las siempre cuestionables prácticas de poder, y las primeras medidas tomadas por el gobierno revolucionario, pulsan en Rosa un examen político desechando la vulgar y, por principio, reactiva apología.

> Lo que podrá sacar a la luz los tesoros de las experiencias y las enseñanzas, no será la apología acrítica sino la crítica penetrante y reflexiva.[61]

---

[58] Ibídem
[59] Ibídem. p. 208.
[60] Ibídem. p. 191.
[61] Ibídem

Rosa pone su atención en el problema agrario como tarea política y económica de primer orden. Su tesis en este sentido, es sencilla y lúcida. La consigna leninista "vayan y aprópiense de la tierra" no facilita una transición coherente hacia la futura reforma socialista en la agricultura, sino que la perjudica. Para Rosa, los bolcheviques, tan enfrascados en ganar el apoyo de hoy, han comprometido el futuro del proyecto socialista. Tornar de forma súbita y caótica la propiedad terrateniente en pequeñas propiedades campesinas, constituye un error pues no se puede convertir propiedades de relativa eficiencia, en primitivas unidades con técnicas atrasadas. ¿Cómo resolverán ahora el necesario abasto de productos sin poner a la ciudad a merced de la especulación campesina? ¿Cómo convencer mañana a esa masa rural convertida en propietaria, que socialice la propiedad en pro del desarrollo y el socialismo?

> La reforma agraria leninista creó una nueva y poderosa capa de enemigos populares del socialismo en el campo, enemigos cuya resistencia será más peligrosa y firme que la de todos los grandes terratenientes nobles.[62]

¿Qué debía hacerse? Ella afirma que cualquiera que sea la política particular adoptada por una economía socialista en el agro, debe primero nacionalizar la gran empresa y acercar la agricultura a la industria. Rosa comprende la imposibilidad de resolver en esos momentos la tarea más difícil, pero sostiene que un gobierno socialista no debe tomar medidas en su etapa de transición, que nieguen o traben las futuras transformaciones de las relaciones agrarias. No nos explica más, quizás estaba fuera de sus manos precisar o lo consideró inapropiado. De cualquier manera, la tesis de Rosa en su sentido normativo me parece certera. De hecho, Lenin había manifestado en junio de 1917: "... a menos que la tierra sea cultivada en común por los trabajadores agrícolas usando la maquinaria más moderna y el asesoramiento científico-técnico de especialistas agrónomos, no habrá escape posible del yugo del capitalismo."[63]

Una reflexión similar le merece a Rosa su análisis sobre la "cuestión de las nacionalidades". Este capítulo constituye una de las críticas más claras del apoyo bolchevique al derecho de las naciones a su autodeterminación. Tampoco era la primera vez que atacaba enconadamente este problema dentro de los programas socialistas. En el texto conocido como "El folleto de Junius" publicado en abril de 1916 afirmaba:

> La misión inmediata del socialismo es la liberación espiritual del proletariado de la tutela de la burguesía, que se expresa a través de la influencia de la ideología nacionalista. Las secciones nacionales deben denunciar en la prensa y el parlamento, que el palabrerío hueco del nacionalismo es un instrumento de la dominación burguesa.[64]

Lenin defendía la libertad de aquellos pueblos oprimidos por el Imperio Zarista, a ejercer su voluntad de separarse de Rusia. La autora, con cierta ironía, apunta que esa inconsecuente "vocación democrática" de los bolcheviques no es más que un mal cálculo político. ¿Es acaso la voluntad del pueblo la que se impondrá?. Rosa comprende que las burguesías se apoderan de

---

[62] Ibídem, p. 195.
[63] Hill, Christopher: *La Revolución Rusa*. Ed: Revolucionaria, La Habana, 1978.
[64] Luxemburgo, Rosa: *El folleto Junius: la crisis de la socialdemocracia*. Bogotá, Ed. Pluma, 1976, p.147.

este derecho como instrumento de la contrarrevolución contra Rusia. Afirma que Lenin debió defender con "uñas y dientes la integridad del Imperio Ruso como área revolucionaria".[65]

Rosa apunta que los bolcheviques socializan tácticas políticas impuestas en fatales circunstancias, como si fueran virtudes de la Revolución. Es cierto que la agresión permanente del imperialismo –apunta la autora- no permite a los bolcheviques contar con un amplio margen de alternativas políticas con relación a las naciones alógenas. Sin embargo, se acude a la fraseología vacía del nacionalismo burgués para demostrar una vocación democrática que al interior de la sociedad –cree la autora- se ha comprometido negativamente. Para Rosa, no es el discurso democrático que apela a la soberanía el que garantiza la revolución, pues éste puede fácilmente ser manipulado por las elites burguesas nacionales, sino una democracia cotidiana que involucre a los actores sociales comprometidos con el cambio. No obstante, los desacuerdos entre Lenin y Rosa, en cuanto a la cuestión de las nacionalidades, respondieron más a una táctica que a la teoría de Lenin sobre el nacionalismo y el derecho de autodeterminación.

A partir de aquí el texto se adentra en lo que pudiera considerarse el núcleo duro de las disensiones entre Rosa y el bolchevismo. Rosa analiza la disolución de la Asamblea Constituyente, el derecho al sufragio, la corrupción y el papel de los mecanismos democráticos de poder, la dictadura y la democracia. Montañas de artículos se han escrito argumentando las limitaciones de Luxemburgo o su posterior acercamiento a las concepciones leninistas, quizás en respuesta a tesis que convertían a Luxemburgo en el paradigma del llamado socialismo democrático o de tercera vía. En cuanto a la obra en cuestión, los "marxistas-leninistas" tendían a ocultarla o negarle madurez, mientras los socialdemócratas la proclamaban "el testamento político de Luxemburgo". Unos y otros intentaron clausurar el sentido de la obra en función de intenciones políticas muy apartadas de la praxis revolucionaria que incentivó el pensamiento de la revolucionaria.

Leer el texto rechazando interpretaciones dicotómicas es, sin dudas, encontrar preguntas medulares que continúan provocando insomnio al carácter emancipador. Hoy importa menos si Rosa posteriormente se acercó a Lenin o viceversa, en la discusión teórica sobre el poder, mucho más trascendente es la polémica en sí, que enriquece y aporta puntos de partida a un debate que no cuenta con definiciones infalibles. Cargar la balanza hacia uno u otro lado es anquilosar peligrosamente el pensamiento, persistir en el debate es, ante todo, negar que hayamos llegado al fin de la historia. El tema de las necesarias rupturas entre las prácticas políticas de una revolución burguesa y una revolución emancipadora, en cuanto a la socialización del poder, debe constituir uno de los núcleos duros del debate entre los actores sociales comprometidos con el cambio y la subversión política de la hegemonía dominadora.

Lenin había propuesto que el Congreso de los Soviets se convirtiera en Asamblea Constituyente, pero este criterio no tuvo consenso pues el Partido Bolchevique había utilizado la convocatoria sin demora a la Asamblea, como política contra el Gobierno Provisional. Sin embargo, era evidente que la Asamblea sería configurada con una mayoría del ala derecha del partido social-revolucionario, decidido a entorpecer el camino bolchevique, creando una situación de doble poder intolerable para el nuevo gobierno. En la mañana del 20 de enero, el gobierno declara disuelta la Asamblea con el argumento de que ésta estaba incapacitada para

[65] Ibídem: Op. Cit. 1976, pp. 195-202.

asumir el giro político radical que significaba la Revolución. Se deshacía así un grave peligro, y esto era posible pues no existía en el pueblo ruso una tradición afín al parlamento como institución representativa.

Rosa aprueba la disolución de aquella Asamblea, pero insta a salvar los fundamentos de la institución como instrumento democrático para el nuevo contexto de relaciones sociales que una Revolución socialista debía establecer. Para ella el parlamento, el sufragio, la libertad de prensa, asociación, reunión, etc. son meros mecanismos formales en manos de la burguesía, pero reales y efectivos como control y consulta popular en un nuevo orden socialista. Luxemburgo aprueba el puño de hierro expresado en política concreta contra enemigos de la Revolución, pero la rechaza en tanto "ley general de largo alcance" lo cual afecta la democracia no sólo como valor, sino como instrumento de la política socialista. No es un problema de mera justicia –nos dice- sino una necesidad vital para la libertad política donde intervienen amplias masas.

> Con toda seguridad, toda institución democrática tiene sus límites e inconvenientes, lo que indudablemente sucede con todas las instituciones humanas. Pero el remedio que encontraron Lenin y Trotsky, la eliminación de la democracia como tal, es peor que la enfermedad que se supone va a curar, pues detiene la única fuente viva de la cual puede surgir el correctivo a todos los males innatos de las instituciones sociales. Esa fuente es la vida política activa, sin trabas, enérgica, de las más amplias masas populares.[66]

En su análisis sobre la dictadura del proletariado, la autora insiste que será cualitativamente superior en correspondencia al entrenamiento y cultura política del pueblo. Cultura política que se gana sólo en el ejercicio del poder, y para esto las masas no pueden vivir en estado de asepsia, alejadas de las decisiones públicas, donde siempre será inevitable disentir. Las tareas y fines propuestas por los bolcheviques, necesitan de la experiencia y la politización de la masa. Podríamos interpretar de Rosa importa menos el número de militantes del partido, que las influencias recíprocas establecidas entre éste y la sociedad sobre la base de la libertad política.

El marxismo dogmático sostiene que la clase obrera tiende a una conciencia corporativa o tradeunionista como expresión de sus intereses inmediatos. La ideología viene desde el exterior y sería la acción del Partido quien, conformado por intelectuales identificados con la clase obrera y sectores esclarecidos, conformaría una vanguardia. Vanguardia que dirige a la vez que educa. Se trata de hacer comprender –por métodos persuasivos- los fines históricos del proyecto e inculcar en la clase comportamientos de unidad revolucionaria coherentes con él.

Sin embargo -apunta Rosa- ese momento político en el cual un partido se pone a la vanguardia, no es un don dado de una vez y para siempre, sino que debe constituirse en la lucha cotidiana, el riesgo político y el aprovechamiento de la experiencia de la masa; principios esenciales para evitar la burocratización y anquilosamiento de las prácticas de poder. El propio Lenin dedicó sus últimas energías a luchar contra el fenómeno burocrático. No obstante, fue dominante la idea de que el burocratismo era un fenómeno hereditario y no un efecto sistémico. En el texto de Rosa podemos enfrentar el vigente peligro de sostener una visión instrumental del aparato estatal, donde la unidad de los actores sociales junto a su vanguardia se asuma como un principio a priori y no como la consecuencia política de la acción de una masa críticamente

[66] Ibídem, p. 206.

politizada. Es preciso no olvidar que la revolución bolchevique, (como cualquier revolución emancipadora) "no se trataba de una alternancia en el gobierno, sino de una alternativa (...) de dimensión mundial."[67] Y esto hace imprescindible no cejar en esta discusión.

Es esencial analizar con seriedad las condiciones de posibilidad que permitieron a Stalin llegar y consolidar su megapoder mediante una estructura piramidal de orden y mando. A contrapelo del discurso, es conocido que el Buró Político concentró un poder incontestable y monopolizó las decisiones a todos los niveles. Es al pensamiento revolucionario a quien corresponde hacer la crítica más filosa contra un régimen que muy lejos de cometer errores, cometió el genocidio contra su propio pueblo. ¿Quién puede negar hoy que los peligros que Rosa mencionaba fueran ciertos?

> ... en realidad dirigen sólo una docena de cabezas pensantes, y de vez en cuando se invita a una elite de la clase obrera a reuniones donde deben aplaudir los discursos de los dirigentes, y aprobar por unanimidad las mociones propuestas –en el fondo, entonces, una camarilla- una dictadura, por cierto, no la dictadura del proletariado sino la de un grupo de políticos, es decir, una dictadura en el sentido burgués.[68]

Encierran esas palabras no sólo la crítica a un orden burocratizado o teoría del sustitutismo, sino un análisis mucho más profundo. La crítica al sentido burgués es el cuestionamiento a una racionalidad ilustrada en el molde de las relaciones de poder, o sea, el discurso que establece que los atributos de saber generan una asimetría de los roles sociales, donde los que saben "iluminados" tienen el deber de conducir al otro a una tierra prometida, sin que medien resistencias ni actitudes subversivas.[69] Rosa comparte el criterio del Partido como educador, pero esta "educación", cuando se instrumentaliza en dominación, objetualiza a los actores sociales hasta el extremo de imposibilitar toda autonomía.

La crítica al sentido burgués es la crítica a la doctrina liberal limitada a plantearse y reproducir mecanismos de control para que, gobierne quien gobierne, el sistema responda a los intereses de toda la clase burguesa (y no sólo a un sector de dicha clase). Por supuesto, esta idea normativa debe ser superada por el pensamiento emancipador. De hecho, sería muy difícil sustentar la tesis "el fin justifica los medios" para una revolución política cuyo objetivo sea la emancipación. Es de suponer, que toca a la política revolucionaria crear prácticas de poder, no instrumentalizadas, superando esa lógica burguesa de dominación.

"... siempre hemos denunciado el duro contenido de desigualdad social y falta de libertad que se esconde bajo la dulce cobertura de la igualdad y la libertad formales" –y agrega- "Pero la democracia socialista no es algo que recién comienza en la tierra prometida, después de creados los fundamentos de la economía socialista, no llega como una suerte de regalo de Navidad para los ricos quienes, mientras tanto, apoyaron lealmente a un puñado de dictadores socialistas. La democracia socialista comienza simultáneamente con la destrucción del dominio de clase y la construcción del socialismo. Comienza en el momento mismo de la toma del

---

[67] Fung, Thalía: *¿Ciencia política en Lenin? Conjeturas y bosquejos*. En revista: *Marx Ahora* No 4-5, La Habana, 1997, p. 63.
[68] Luxemburgo: Op. Cit., 1976, p. 212.
[69] Acanda, Jorge Luis: *¿Bolcheviques en el psicoanálisis?* En revista: *Temas* No 14, abril-junio 1998, La Habana, pp. 133-134.

poder por el partido socialista. Es lo mismo que la dictadura del proletariado."[70] Hoy se impone una visión amplia del concepto "dictadura del proletariado". Asumir que el cambio social deviene de un conjunto de fuerzas que coexisten enajenadas de las decisiones políticas y atrapadas por el entramado burocrático y burgués. Plurales son las formas de dominación y plurales serán las formas de expresión subversivas y las acciones liberadoras. Es imprescindible la superación de esquemas instrumentales de la política, del Estado y de la democracia, que reducen nuestra crítica política a la utilización deseable de alguna que otra plomería de administración y control del desastre.

Superar esa clausura del sentido burgués (liberal, positivista) es asumir la democracia como acción que se ejerce para expresar los proyectos crítico-reflexivos nacidos de los imaginarios sociales. De manera, que nos compromete a todos la lucha por una verdadera socialización del poder. Poder que nunca es atributo exclusivo y excluyente de un Estado o institución, sino un componente inmanente a toda relación social y de la cual podemos y debemos apropiarnos para subvertir su lógica y funcionamiento. Hablar, por tanto, de política, asumiendo las experiencias y múltiples ensayos históricos de lucha contra la hegemonía del capital, implica hacer de la democracia no una obra ingeniera para garantizar la gobernabilidad de un hombre estigmatizado por naturaleza, sino un acto de creación emancipadora.

Quizá es cierto que ni Marx ni Lenin ni Rosa, pueden ofrecernos todas las respuestas y preguntas que hoy necesitamos. Pero, sin dudas, ellos abrieron brechas y hoy es imprescindible apropiarnos de su memoria histórica de combate. Así vio Lenin a Rosa "como un águila de la cual había que publicar sus obras completas, pues serían útiles a muchas generaciones".[71] Desde esa perspectiva la polémica Lenin-Rosa me anima a creer que la sociedad deseable implica la subversión de todo modelo autoritario que reproduzca la objetualización de los actores sociales. De modo que, la emancipación, es decir, la socialización del poder que nos constituye, sea la acción que comprometa a la democracia en cada una de nuestras relaciones personales y sociales.

HIRAM HERNÁNDEZ CASTRO

[70] Luxemburgo: Op. Cit., p. 215.
[71] V.I. Lenin: Op. Cit., p. 273.

ETNICIDAD ANDINA: LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO PODER CONSTITUYENTE.[72]

LA NECESIDAD DE APROPIARSE O CONSTRUIR UN MARCO TEÓRICO "DESCOLONIZADOR".

El estudio de los movimientos sociales en el subcontinente latinoamericano y especialmente en la región andina, no puede ser realizado asimilando acríticamente el andamiaje categorial elaborado por la intelectualidad de los países centrales, para analizar formas similares de organización social en Europa y Estados Unidos. Como bien explica Walter Mignolo, "la colonialidad del poder estás asentada sobre la colonialidad del saber".[73] En este sentido es lícito recordar que mientras reproducimos la lógica de pensamiento con el que somos analizados desde una academia que se proclama postcolonial, afirmamos un esquema de análisis cuya metodología permite rearticular el colonialismo sutilmente en el ámbito del pensamiento.

Para entender la cosmovisión de los 'pueblos testimonio',[74] término que prefiero sustituir por el de '*pueblos originarios*' a la hora de hablar de los pueblos indoamericanos, es necesario comprender que sus conocimientos y prácticas han estado subordinados a los patrones de comprensión de la cultura occidental, hegemónicos en el campo de las ciencias sociales. Es por tanto este, un ejercicio difícil que entraña la intención de intentar ser descolonizador sin caer ante la sutileza de la epistemología. Entraña considerar América Latina en general y a la región andina en lo particular, no como una yuxtaposición de historias locales, sino como una región capaz de producir el conocimiento vital para entenderse a sí misma, lo que no implica una autarquía intelectual que niegue su inserción en la sociedad global.

Particularmente en la región andina, los movimientos sociales de origen étnico, no solamente son sujetos contestatarios cuya reivindicación es de carácter meramente sectorial (repensando a Foucault y su propuesta de micropoderes). Los movimientos indígenas tienen la peculiaridad de reivindicar la cuestión étnica e incluir entre sus múltiples demandas cuestiones tan diversas como la exclusión social, los problemas agrarios, el uso de productos transgénicos y el feminismo. Ello potencia su capacidad como eje articulador de una nueva integración social y como potencial alternativa política de gobierno.

En la constitución de los sujetos colectivos políticos vinculados al indigenismo andino, influye la acumulación histórica de exclusiones, de las cuales han sido objeto los habitantes originarios del continente, desde la invasión y posterior implantación del dominio colonial hispano hasta los actuales gobiernos republicanos. Esto nos coloca ante una población indígena cooptada por las elites políticas criollas de los Estados andinos o marginada de la participación política. Este proceso es parte de la formación incompleta de los Estados Nacionales en América Latina, o

---

[72] El siguiente texto fue presentado por el autor en un panel del XXVII Congreso Internacional de LASA, en Montreal, el 8 de septiembre del 2007.

[73] Mignolo, Walter D.: "El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui", *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder,* compilación de Daniel Mato, CLACSO, Caracas, 2002.

[74] Darcy Ribeiro asume como pueblos testimonios, aquellos sobrevivientes sometidos a un proceso de ladinización e hibridación cultural, lo que supone el mestizaje de elementos propios de la cultura originaria y de la cultura colonial. Esto me recuerda el llamado proceso de 'cholificación' de parte de los indígenas en el Perú. Sin embargo, se ignora el hecho de que buena parte de la población indígena no estableció relaciones con la cultura invasora, sino que trató de preservar su identidad.

de "independencia sin descolonización",[75] algo descrito por José Carlos Mariátegui en sus célebres *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

La población indígena no fue integrada socialmente, sino que fueron asimilados elementos propios de su cultura, en función de legitimar una 'identidad nacional'. En la medida en que la cultura criolla se fue afirmando como 'nacional', la asimilación de la cultura indígena se volvió innecesaria y comenzó a ser folclorizada, lo que confirma que la dominación criolla se comenzó a ejercer cada vez más a través de un 'poder blando'. Al decir del antropólogo argentino Adolfo Colombres "no puede hablarse de un proyecto nacional, cuando los grupos étnicos y otros sectores sociales que conforman una parte sustancial de la población no fueron convocados".[76] Siguiendo la lógica de pensamiento de Samir Amín, el capitalismo sólo integró económicamente a estos pueblos agricultores, en tanto pudieran ser útiles como "simple suministrador de fuerza de trabajo, tratado como una simple mercancía, destruyendo a largo plazo... (sus) bases naturales de la reproducción y de la vida".[77] Esta exclusión, agravada con la aplicación de medidas neoliberales, implicó la erosión de la capacidad de integración social y económica del capitalismo en la subregión centroandina.

En ese sentido, las etnias originarias, que representan una proporción significativa en cuanto al total de la población, fueron excluidas a la hora de definir las políticas de los Estados. La condición de exclusión y/o marginación de los pueblos originarios, no se modificó sustancialmente en los procesos de ciudadanización, impulsados por situaciones fácticas o de iure. Recordemos que "la exclusión social impide que haya ciudadanía en el sentido estricto de la palabra, con estatus económico, político y social, donde los habitantes y miembros de una colectividad pueden participar en el desarrollo de asuntos colectivos y de interés público".[78]

Al pretender como sujeto político transformar al Estado-Nacional y romper la secular dominación de las elites políticas tradicionales, los movimientos indígenas necesariamente han tenido que convertirse en actores políticos alternativos al neoliberalismo. Es lícito pensar que el indigenismo tiende a resurgir en la subregión andina como efecto del aumento de la exclusión social de amplios sectores de las poblaciones de Bolivia, Ecuador y Perú. La marginación y la exclusión social han tenido un efecto acumulativo, que se expresa en frases alusivas a los 500 años de dominación. Los antecedentes históricos de esta acumulación se encuentran en las constantes sublevaciones contra la dominación colonial hispana, el mantenimiento de estructuras de sometimiento tras los procesos que condujeron a la independencia política formal y la sutil articulación de políticas paternalistas que durante la primera mitad del siglo XX, fueron diseñadas para integrar estas comunidades en las relaciones capitalistas. Precisamente, a partir de la segunda mitad de la pasada centuria, es que comienzan a surgir los referentes más cercanos de los actuales movimientos sociales étnicos de esta región.

---

[75] Lora Cam, Jorge: "Mariátegui y la democracia liberal", *Mariátegui*, Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura Cubana 'Juan Marinello', La Habana, 2002, Pág.95.

[76] Colombres, Adolfo: *La emergencia civilizatoria de Nuestra América*, Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura Cubana 'Juan Marinello', La Habana, 2001.

[77]Amin,Samir:"El capitalismo senil", *La Jiribilla*.
En: http://www.lajiribilla.cu/2003/n105_05/105_07.html

[78] Garay, Luis Jorge: "El "mundo nuevo" y la exclusión", *Colombia en la Aldea Global: Agendas ciudadanas para la paz*, Indepaz-Planeta Paz, Colombia, 2003, Pág.34.

UN BREVE VISTAZO A LA SEGUNDA MITAD DEL S. XX EN LA BÚSQUEDA DE CONCEPTOS.

La revolución boliviana de 1952, con la decisiva participación de los mineros y las luchas en torno al problema de la tierra en Ecuador y el Perú, fueron la primera expresión concreta de nuevas formas de organización del indigenismo[79], más cercanas a las de carácter gremial e impulsadas por la transformación de la estructura agraria tradicional. Dichas organizaciones, en una coyuntura política y legal favorable, trataron de encontrar soluciones a sus reclamos en el marco jurídico, tendiendo a debilitarse y desmovilizarse. Para inicios de los 70', el surgimiento del katarismo y de varias organizaciones vinculadas al mismo en Bolivia, de ECUARUNARI en la sierra ecuatoriana y de la Confederación Agraria en el Perú, abría una etapa de intenso debate desde posiciones que intentaban hegemonizar la ideología y la praxis del indigenismo desde enfoques clasistas o etnicistas, muchas veces exacerbados y contrapuestos. Para fines de esta década y a inicios de los 80' comenzó la consolidación de estos movimientos, con una perspectiva de etnia-clase y una proyección nacional. En 1979 surgió la Confederación Sindical Única de Trabajadores y Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en 1980 el Consejo de Coordinación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE), antecesora de la actual CONAIE[80] y la Asociación Interétnica de la Selva Peruana (AIDESEP). Se puede decir que es en ese momento donde comienza a hablarse de una reestructuración de los incompletos Estados-Nacionales, previo reconocimiento del carácter multiétnico y plurinacional de dichos Estados. Es precisamente en este reconocimiento donde subyace quizás el punto más álgido de las complejas relaciones entre los movimientos indígenas y los gobiernos que se han sucedido hasta hoy en esos países: la subyacente demanda de autonomía territorial.

Varios han sido los mecanismos ensayados por las élites políticas tradicionales contra los actuales movimientos indígenas. Unos más sofisticados, a través de cooptación y de las alianzas electorales, como las establecidas entre los kataristas y el MNR de Gonzalo Sánchez de Losada, o el caso más cercano entre el Partido Sociedad Patriótica (PSP) de Lucio Gutiérrez y el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP). En otros casos, los mecanismos han sido más descarnados, como las masacres indiscriminadas y las esterilizaciones forzosas en el Perú, una suerte de limpieza étnica[81] que le ha resultado ajena a la comunidad internacional. No resulta

[79] En 1965 fue creada la Federación de Organizaciones Campesinas (FENOC) en el Ecuador. Por esa misma época el trostkista peruano Hugo Blanco movilizaba a los campesinos en el Valle de la Convención, Departamento de Cusco.

[80] Organizada en 1986.

[81] Sostengo la hipótesis de que hubo una limpieza étnica dirigida desde el Estado peruano, a través de sus instituciones represivas y de sanidad pública, contra las comunidades indígenas asentadas en la Sierra y la Amazonía, y contra aquellos que habían emigrado a los cinturones de las principales urbes. Durante el período que abarca los años comprendidos entre 1980-2000, un 75 por ciento de los 69280 muertos en el conflicto interno peruano, eran miembros de las comunidades indígenas, tal como revelaron las *Conclusiones Generales del Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*(Ver en: http://www.derecchos.org/nizkor/peru/doc/conclucvr.html) . Más allá de la discriminación racial hacia el indígena, entronizada en el pensamiento de las élites políticas criollas, se encontraba el objetivo deliberado de conducir la guerra sucia antisubversiva del Estado peruano contra las comunidades indígenas, en las cuales ciertamente se asentaban parte de las bases sociales del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y de las organizaciones armadas convergentes con su ideología y praxis como Puka Llackta (Pueblo Rojo). Paradójico resulta entonces que gran parte de la exitosa estrategia antisubversiva del gobierno Fujimori se basara en la revitalización de las tradicionales rondas campesinas a través de los 'Comités de Autodefensa' (Ver: "La Guerra Invisible", *Comando en Acción* No.23, Lima, 1998, pp.27-34).
Paralelamente, el gobierno de Fujimori aplicaba a la población indígena una esterilización forzosa que afectó a más de 300 mil mujeres, bajo el manto del 'control de la natalidad' y la 'planificación familiar' (Ver

extraño que un alto oficial ecuatoriano, desde la publicación de la Asociación de Generales y Almirantes de las FFAA de ese país, observara que "las pretensiones de instaurar en el País otras nacionalidades atentan contra la Seguridad Nacional".[82]

Hace más de diez años, el aún en activo y hoy retirado general ecuatoriano Paco Moncayo, en un análisis sobre el vínculo entre las FFAA y la juventud, valoraba con preocupación y amargura la situación socioeconómica de América Latina. Esta situación podía desembocar, según las palabras del hoy político de profesión, en un escenario de "confrontaciones que, sobrepasando el contenido ideológico, reflejaran contradicciones reales de una sociedad sujeta a limitaciones y restricciones que comienzan a hacerse insoportables".[83] Sin dudas, Moncayo se refería a las diversas expresiones de rechazo social que tuvieron lugar como consecuencia de los efectos marginadores y excluyentes de la visión tecnocrática liberal cuya lógica de mercado intentaba reemplazar la matriz sociopolítica latinoamericana 'clásica', 'político-céntrica' o 'nacional-popular', tal como la define la CEPAL.[84] Ya a finales de los 80' e inicios de los 90' del pasado siglo, la precariedad laboral y el consustancial aumento de la pobreza y la marginalidad, junto a la reducción de la participación del Estado en la economía, conllevaba a una disolución de los vínculos entre los antiguos actores sociales y los partidos o liderazgos políticos. Este fenómeno tuvo sus primeras concreciones en la protesta social del Caracazo el 27 de febrero del 1989, el levantamiento indígena en junio del 1990 en Ecuador y el ascenso al gobierno de un partido coyuntural sin historia política ni base social en Perú con Cambio 90 y Fujimori en Julio de ese mismo año. Los hitos más relevantes de esta protesta de los movimientos sociales han tenido que ver con el derrocamiento de varios gobiernos, de los cuáles se recuerdan generalmente los de Abdalá Bucaram y Jamil Mahuad en Ecuador y más recientemente el de Gonzalo Sánchez de Losada en Bolivia, a los que habría que agregar el de Alberto Fujimori en Perú, cuya renuncia tuvo más que ver con la presión popular y el estado de ingobernabilidad que generó que al pretendido liderazgo y protagonismo del entonces opositor y hoy fracasado ex Jefe de Estado Alejandro Toledo.

El ascenso en estos países de los movimientos sociales responde a una doble dinámica reformista-revolucionaria. Hay que recordar que en esta época el ascenso de los movimientos sociales tiene su referencia académica en los trabajos de aquellos que pretendieron ver como algo arcaico y superado por la historia a los análisis clasistas de la sociedad, ante la existencia de atractivas propuestas como la foucaultiana de los 'micropoderes'. Sin menospreciar la perspectiva de Foucault, que en todo caso ayudaría a comprender que la proliferación de sectores o grupos, más allá de la defensa de intereses sectoriales o de la renuncia a la toma del poder (o de lo que se denomina 'construir el poder desde abajo y hacia los lados'), implica el surgimiento de nuevas contradicciones y reivindicaciones generadas por la complejidad y conflictividad de la reorganización exclusionista del capitalismo. Habría que coincidir con el

---

artículo: "Control de la natalidad debe llegar al 35% de las mujeres", *El Peruano* No.15855, Lima, 9 de noviembre del 1990, p.A3). En dicha política descansaba el neomalthusianismo racista de la cúpula castrense peruana, expresada en el ultrasecreto 'Plan Verde', denunciado por la prensa (*OIGA* No.647, Lima, Julio del 1993). Más elementos de análisis sobre el tema pueden ser encontrados en el libro de Antauro Humala Tasso: *Ejército Peruano: Milenarismo, Nacionalismo y Etnocacerismo*, Instituto de Estudios Etnogeopolíticos, Lima, 2001, pp.336-337).

[82] Suárez Rueda, José: "La Seguridad Nacional y el Problema de las Nacionalidades Indígenas", *Presencia* No.10, Quito, mayo del 1994, p.77.

[83] Moncayo G, Paco: "Ejército y Juventud", *Presencia* No.9, Quito, marzo del 1993, p.193.

[84] Garretón, Manuel Antonio: "Cambios sociales, actores y acción colectiva en América Latina"(LC/L.1608-P), Serie *Políticas Sociales* No.56, CEPAL, Santiago de Chile, octubre del 2001.

argentino Alberto Binder en que esta fragmentación social facilitaría el control social horizontal a favor de los grupos hegemónicos que detentan el poder al diluir las resistencias. Lo anterior no puede ser equiparado con la legitimidad de la necesaria lucha a favor del respeto a la diversidad, de la afirmación de la identidad grupal y en contra de la estandarización social, tal y como advierte Alain Touraine.[85]

Pero esta perspectiva en el caso de los países andinos tiene otras connotaciones, que están relacionadas con la búsqueda de nuevas alternativas, toda vez que los partidos políticos han perdido parte de su capacidad de cooptación clientelar, sus liderazgos se han visto involucrados con mayor frecuencia en escándalos de corrupción y hay sectores considerables de la población cuya marginación o exclusión es incluso anterior a la etapa neoliberal y se ha visto agravada con la irrupción de la misma. En la construcción de alternativas que respondan eficazmente a las demandas de amplios sectores de la población, que se opongan a las carencias y deficiencias de los sistemas políticos latinoamericanos y a la cada vez menos ocultas subordinaciones de las élites políticas nacionales a los intereses del capital trasnacional y de los centros del poder capitalista, creo se encuentra la otra dinámica, la dinámica revolucionaria de estos movimientos sociales, a los cuales en mi opinión no hay que prejuzgar de tal o cual signo ideológico, sino entenderlos en el proceso de lucha contra las muy diversas dominaciones.

El recuento anterior establece la importancia, en el estudio de los movimientos sociales étnicos, dado el énfasis que hacen en la diferencia como categoría política, de categorías como *etnicidad*. Álvaro Bello, consultor de la CEPAL, la define como el "proceso social y relacional en cuyo interior se construye la condición étnica de un grupo específico…este grupo, debido a un conjunto de factores económicos, políticos, religiosos y otros, organiza su identidad étnica, por lo general con referencia al Estado u otros grupos que poseen identidades sociales diferentes y hegemónicas."[86] Ernest Gellner señala que es un sinónimo de la nacionalidad y que es un proceso desde el cuál se construye la nación. Para la historiadora Florencia E. Mallon, "es la construcción social de las diferencias de color, cultura, idioma y vestimenta; y en el contexto de jerarquías específicas de clase y género, los seres humanos han definido históricamente, las identidades étnicas y las fronteras entre ellas en un conflicto a tres niveles: al interior del grupo; entre grupos étnicos, y entre los grupos étnicos y el Estado."[87] Enrique Valencia en cambio ve el proceso de construcción de una etnia como un proceso evolutivo aislado, "resultante de una comunidad homogénea de lengua y cultura, en posesión de un territorio común".[88] Desde mi perspectiva, la etnicidad es el proceso continuo de construcción de una identidad grupal, basada en la coincidencia de un grupo de atributos comunes asociados a una cultura y un territorio común, que le permiten diferenciarse de otros grupos, especialmente frente al Estado, lo que incluye determinar si el vínculo hacia este es como una subcultura de carácter subordinado, o como contracultura.

---

[85] Fernández Hermana, Luis Ángel: "La lucha social hoy es por los derechos culturales- Entrevista con Alain Touraine", 18 de julio del 2000.

[86] Bello, Álvaro: Etnicidad y ciudadanía en América Latina, No.79 (LC/G.2230-P), CEPAL, Santiago de Chile, 2004, Pág.43.

[87] Mallon, Florencia E.: *Campesino y Nación: La construcción de México y Perú poscoloniales*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán, México, 2003, Pág.91 y 92.

[88] Valencia, Enrique: "Problemática de la cuestión indígena", *Campesinado e indigenismo en América Latina*, Centro Latinoamericano de Trabajo Social, Lima, 1978, Pág.45.

El concepto de etnicidad asociado a los movimientos sociales, plantea algunas interrogantes. Según Alain Touraine, "no hay movimientos sociales cuyos actores estén definidos por la exclusión, la marginalidad o el encierro."[89] En el caso andino, esto no se ajusta a dicha afirmación. Los *movimientos sociales étnicos* no han obrado con un carácter meramente reactivo, ante una serie de insatisfacciones coyunturales, sino de carácter histórico. Su naturaleza proactiva está en el mismo hecho de que su gestación ha sido multicausal y fruto de un proceso prolongado. A mi entender, y en ello comparto el criterio de Melucci, estos movimientos sociales se caracterizan por la existencia de una identidad que define a un adversario (al "otro") y porque sus acciones rebasan el marco institucional.[90]

Cabría decir que la evidente inflexión en los años 90' del siglo XX está vinculada precisamente a cómo en esa época comenzaron las transnacionales a invadir los espacios geográficos donde las elites nacionales les habían desplazado y a amenazar los derechos colectivos inherentes a la vida comunitaria. Es a esto que denomino *acumulación histórica de inclusiones/exclusiones sociales, marginaciones y resistencias*, entendiéndola como un proceso pluridireccional, vinculado a la memoria histórica colectiva, que incluye a los grupos autorreconocidos como indígenas, originarios o mestizos culturalmente identificados con dicha comunidad, que estuvieran al margen de las relaciones socioeconómicas capitalistas del Estado-Nación, o que habiendo participado de ellas hubiesen sido excluidos en el proceso de reformas neoliberales, y que organizados en torno a la etnia, desarrollaran una relación conflictual con el Estado con el objeto de lograr un reconocimiento formal y material al ejercicio de sus derechos.

Esa relación conflictual va a tener como escenario central un territorio que no supone solamente la tierra, sino los recursos naturales que se encuentran en él. Siendo un bien colectivo de la etnia, hay que recalcar que "la noción de propiedad era y es ajena a los pueblos indígenas",[91] para los cuales no tiene sentido el individualismo. El reconocimiento jurídico de las comunidades indígenas y la protección estatal que ese reconocimiento supone está mediado por la noción de propiedad, que colisiona con la esencia de su cultura pues contrapone el basamento de la cultura occidental al carácter colectivo e indivisible que ellos le asignan a sus territorios ancestrales. La noción de territorio que los pueblos indígenas reivindican, crea serias dificultades a las fuerzas armadas de dichos países, pues ven en ella una amenaza a la unidad del Estado, a su soberanía y a la disposición de los recursos que se encuentran allí. Sólo un desconocimiento profundo y una falta de sentido de la realidad pueden conducir a suponer que pueblos indígenas de algunas decenas de miles de habitantes quieran formar un Estado Nación independiente. El territorio y la comunidad se vuelven así símbolos que conforman parte de un conjunto mayor de representaciones con una significación política que confiere legitimidad.

En este sentido creo que otro concepto básico a precisar es el de *colonialismo interno*. Walter Mignolo lo aprecia como el proceso en que "la independencia y la construcción de los Estados-nacionales fueron en realidad nuevas formas de colonialismo practicado por las elites criollo-mestizas…presupone alianzas entre burguesías nacionales y Estados internacionales".[92]

---

[89] Alain Touraine, Critica de la modernidad, Edic. Temas de Hoy, Madrid, 1993, citado en: J. Sánchez-Parga: "Transformaciones del conflicto, decline de los movimientos sociales y teoría del desgobierno", *Ecuador Debate* No.53, Quito, agosto del 2001, Pág.30.

[90] Melucci, Alberto: *Acción colectiva, vida cotidian y democracia*, México, Colmex, 2002.

[91] Montoya Rojas, Rodrigo: *Movimientos indígenas en América del Sur: potencialidades y límites-1*, en: http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/rmmulticulturalidad/rm_movimientos1.html

[92] Mignolo, Walter D.: Ob.Cit.

Digamos que en ese sentido hay que abundar en el hecho de que la construcción de los Estados-nacionales andinos ha estado desde sus inicios atravesada por relaciones de poder asimétricas que han puesto en clara ventaja a los grupos dominantes, por lo que "la gran mayoría, denominada minoría étnica, quedó excluida de los beneficios y las ventajas que aportó el modelo occidental de desarrollo, cultura, bienestar y producción".[93] Es por ello que asigno una especial importancia al uso del término *hegemonía*, entendida esta como una "serie de procesos sociales, continuamente entrelazados, a través de los cuales se legitima, redefine y disputa el poder y el significado a todos los niveles de la sociedad…acuerdo entre las fuerzas en pugna, a un equilibrio siempre dinámico o precario…que incluye nociones de las culturas políticas tanto populares como elitistas. Como resultado, el bloque en el poder logra dominar a través de una combinación de coerción y consentimiento."[94]

O bien los movimientos étnicos en los Andes, apuestan por transformar la sociedad a través de una práctica política movilizativa, o creen que es viable la transformación de sus relaciones con los Estados-Nacionales por vía de la negociación. En ambos casos, obviamente no implica esto una renuncia a la participación en el poder, ni al uso de los mecanismos electorales. Recuérdese que la participación en las elecciones es restringida y condicionada a los fines de la comunidad, que privilegia el consentimiento de las asambleas antes que el voto y la representación. Por otra parte, el tema del poder está condicionado por la interpretación que dan estos, atenidos al hecho de que ellos 'construyen poder' en sus instituciones, con sus símbolos, y no con las instituciones y símbolos de la cultura eurocéntrica.

Los movimientos sociales étnicos han tenido ciclos de expansión en su actividad, algo que puede ser descrito a través del concepto *ciclo de protesta*, entendido este como "una fase de intensificación de los conflictos y la confrontación en el sistema social, que incluye una rápida difusión de la acción colectiva de los sectores más movilizados a los menos movilizados; un ritmo de innovación en las formas de la confrontación; marcos nuevos o transformados para la acción colectiva; una combinación de participación organizada y no organizada; y unas secuencias de acción intensificada que pueden terminar en la reforma, la represión y, a veces, en una revolución".[95]

Las anteriores conceptualizaciones conducen a pensar que para ejercer plenamente sus derechos, los movimientos indígenas pretenden transformar los Estados-Nacionales. Para ello adquiere una especial relevancia el concepto de ciudadanía con un sentido étnico: la *ciudadanía étnica*. Ello significa que los movimientos indígenas comprendieron la necesidad de visibilizar sus demandas e impulsar sus luchas también en los espacios institucionales, dentro del sistema de representación política. Para ello optaron por reclamar su ciudadanía. La idea de ser ciudadano implicaba consustancialmente la idea de igualdad, que formalmente tuvieron en el siglo XIX, hasta que fue progresivamente las elites la restringieron, y posteriormente volvió a ser recuperada en su carácter formal de naturaleza electoral entre 1952, con la revolución boliviana y finales de los años 70' del siglo XX, en el Ecuador. Al decir de Pablo Dávalos: "la

---

[93] Leticia Reina (Coord.): Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI (México, D.F: CIESAS/Instituto Nacional Indigenista, 2000), citada en Mallon, Florencia E.: Ob. Cit, Pág. 74.

[94] Mallon, Florencia E.: Ob. Cit, Pág. 85.

[95] Tarrow, Sydney: *El poder en movimiento: Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política,* Madrid, Alianza Editorial, 1997, Pág. 263-264, citado en: Rafael De la Garza Talavera: *Estado y movimientos sociales en México*. Ponencia presentada en el II Congreso de ALACIP, México D.F., 29de septiembre al 1 de octubre del 2004.

ciudadanía siempre fue utilizada como recurso estratégico de poder para restringir la capacidad política de la sociedad."[96]

En los países de composición multi-étnica, como es el caso de los andinos, las democracias son restringidas entre otras razones, por las profundas diferencias entre individuos y pueblos que ignoran las clases políticas. La democracia es un proceso que se agota rápidamente con la elección de sus gobernantes, en medio de una hegemonía de sus capitales. La igualdad formal esconde una profunda desigualdad de oportunidades para el ejercicio pleno de los derechos de individuos y pueblos. Teniendo en cuenta los índices de escolaridad y la inequidad de acceso a la política que se deriva de ello, hay que resaltar que la escolaridad occidental define la condición de ciudadano. De ese modo, el saber y la experiencia de los adultos analfabetos de las sociedades indígenas, no es tomada en cuenta. El panorama es más complejo y negativo aún si se observa que una proporción importante de hombres y mujeres, carecen de registros de nacimientos y documentos personales, por lo que a los efectos de la sociedad, no existen, están excluidos de esa pequeña parcela de ciudadanía.

Una valoración adecuada de los grupos étnicos y sus reivindicaciones, hacen inevitable cuestionar el carácter etnocéntrico de las nociones de igualdad y universalidad. El concepto de igualdad es uno de los pilares de la utopía de la modernidad, y enmascara el problema de la dominación. En la lucha por la igualdad, hasta ahora, no hay espacio para la diferencia. La ideología del Estado-Nación no admite en una lectura reductora la complejidad que se deriva de una sociedad diversa, multiétnica y plurilingüe. Resulta menos complicado homogenizar. Pese a ello, las organizaciones indígenas defienden su derecho a ser diferentes. En consecuencia, cuestionan la noción etnocéntrica de igualdad, impuesta por los países occidentales, y exigen que esta coexista con conjunto de derechos que reafirman la diferencia de los pueblos indígenas.

En otros términos, es posible tener una visión que propugne la igualdad y satisfaga los derechos elementales y consustanciales al ser humano, creando un claro y legítimo espacio para la diferencia en lo concerniente a la cultura, la lengua y la religión. Lo individual y lo colectivo no son irreconciliables. Si la cultura eurocéntrica privilegió lo individual rechazando lo colectivo, esa discriminación conformó en los Estados-Nacionales andinos una sociedad peor, sin plenitud, a medias. Como reconoce De Sousa, "la nacionalización de la identidad cultural se asentó sobre el etnocidio y el epistemicidio: todos aquellos conocimientos, universos simbólicos, tradiciones y memorias colectivas que diferían de los escogidos para ser incluidos y erigirse en nacionales fueron suprimidos, marginados o desnaturalizados."[97] Corresponde entonces asegurar y preservar la vigencia del derecho colectivo de los pueblos. De ese modo todos los pueblos indígenas se sentirían respetados. En sentido general la *exclusión cultural* se perfila cuando "se niega el reconocimiento y la cabida al estilo de vida escogido por un grupo en particular",[98] o estas "sufren una desventaja en cuanto a oportunidades sociales, políticas y económicas debido a su identidad cultural."[99]

---

[96] Dávalos, Pablo A.: *Movimiento indígena ecuatoriano: la constitución de un actor político*, PUCE-Quito, 21 de junio del 2001, Pág.4. (Mimeo).
[97] De Sousa Santos, Boaventura: Reinventar la democracia. Reinventar el Estado, Editorial José Martí, La Habana, 2005, Pág.24.
[98] PNUD: Informe sobre Desarrollo Humano 2004, Ediciones Mundi-Prensa, Barcelona, 2004, Pág.6.
[99] Ibidem.

Es cierto que la defensa del derecho a la diferencia puede ser pretextado para afirmar fundamentalismos de raíz étnica, que poco o nada tienen que ver con la democracia. El etnocentrismo y la dominación cultural, pueden originarse desde cualquier cultura. Sin embargo, no en menos cierto que la negación de un derecho provoca su afirmación. Los nacionalismos, incluso aquellos que pudieran tener una connotación negativa, son el resultado de procesos de afirmación frente a una negación. La diferencia sólo es explicable por el fenómeno estructural de la dominación cultural y por las ideologías que se usan para defender velada y eficazmente los intereses de las clases dominantes. La cuestión del respeto de culturas y pueblos se expresa en los métodos que se usan.

Es en los pueblos indígenas de las regiones andinas donde se asientan prácticas ancestrales del principio de reciprocidad, uno de los fundamentos de sus estructuras sociales. En condiciones geográficas y ecológicas muy precisas, la solidaridad es un recurso para adaptarse en mejores condiciones a un medio hostil y duro. Se es generoso porque al compartir se garantiza el acceso a los recursos. En las sociedades indígenas se logra un equilibrio entre lo individual y lo colectivo, equilibrio que en la civilización occidental aún no es posible.

Las reivindicaciones más importantes de los movimientos indígenas en América Latina son:

1. El reconocimiento de su territorio.
2. La defensa de sus culturas.
3. La defensa de sus lenguas.
4. La defensa de su dignidad.
5. El respeto que merecen como pueblos.
6. La defensa de la naturaleza.

Habría que entender la ciudadanía étnica, como "una forma de ciudadanía que reconoce a los grupos étnicos, les restituye bienes simbólicos y materiales, les otorga canales de participación."[100] Ello se opondría al concepto de *multiculturalismo*, que implica una respuesta de los Estados-Nacionales y los grupos de poder que los controlan ante la multiplicidad de formas de resistencia que han generado los pueblos indígenas. Para Habermas, el multiculturalismo refleja la fragmentación simbólica de la sociedad producto de una crisis de legitimidad del Estado-Nación. Giovanni Sartori aprecia que el multiculturalismo profundizaría las desigualdades entre grupos previamente desfavorecidos, y el desmembramiento de una sociedad pluralista es subgrupos de comunidades cerradas y homogéneas.

ETNICIDAD Y RESISTENCIA ANTE LA DOMINACIÓN COMO FACTORES COHESIONADORES. IDENTIDAD Y CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO PODER.

La explotación de recursos naturales estratégicos y escasos como el agua y los hidrocarburos o la erradicación de cultivos como la hoja de la coca, cuestionó a su vez la relación de las comunidades indígenas con el territorio, visto este como el elemento central para la reproducción de su vida, economía y cultura.[101] Esta instauración de una nueva territorialidad

[100] Bello, Álvaro: Etnicidad y ciudadanía en América Latina, No.79 (LC/G.2230-P), CEPAL, Santiago de Chile, 2004, Pág.202.

[101] "Es de tener en cuenta que el territorio, el ámbito ecológico en su conjunto, son parte de la herencia cultural, en tanto esta se extiende como una extensión del espacio potencial entre el individuo y su entorno". Lucila Edelman y Diana Kordon: "Discriminación, alienación y crisis contemporánea", *Efectos Psicológicos*

en beneficio de intereses exógenos, entendida como parte del acaparamiento de los recursos necesarios para mantener la reproducción de los intereses productivos globales y por tanto de la reconstrucción de la hegemonía capitalista.

Las políticas de erradicación de la coca, elaboradas en Estados Unidos y ejecutadas por sus agencias y las instituciones homólogas bolivianas, se constituyeron en un factor cohesionador y movilizador del movimiento social que impulsó el cambio político en Bolivia.[102] La demanda de los cocaleros pasó de una mera reivindicación por su subsistencia económica a convertir a la coca en un elemento identitario de legitimación etnohistórica de la resistencia contra la exclusión societal y de reafirmación de la soberanía nacional, contraria a la presencia norteamericana en la región y a la sumisión de las élites criollas. "El discurso en defensa de la coca se fue convirtiendo en una superficie de inscripción para el creciente cuestionamiento a la subordinación nacional a los mandatos de la Embajada estadounidense y al carácter "racializado" del Estado y la sociedad bolivianos, combinando la denuncia del colonialismo de "corta duración" (estadounidense) con el de larga duración (español)."[103] En esa perspectiva es que creo se articulan elementos identitarios del milenarismo, que son recuperados, reconstruidos y reapropiados desde la memoria histórica, así como elementos propios de la conciencia clasista del trabajador rural unido a una perspectiva antimperialista. La superposición del carácter económico de los sindicatos, con la naturaleza comunal propia de su matriz étnica, ante una favorable coyuntura política como lo fue en Bolivia la Ley de Participación Popular de 1995, convirtió a los sindicatos cocaleros en microgobiernos locales o protoestados.

La privatización de ciertos recursos indispensables para satisfacer las necesidades más perentorias, agravada por los términos desventajosos de dicha enajenación, lesiona la soberanía de los Estados centroandinos, excluye cualquier participación ciudadana y étnica de las utilidades que supuestamente generaría, excluye cualquier modalidad de democratización de las relaciones económicas y amenaza con eternizar las condiciones de desigualdad social en que estos grupos se encuentran.

Debe tomarse en cuenta que la defensa de sus derechos territoriales es clave para los pueblos indígenas, en tanto el territorio constituye un eje sistémico de los recursos esenciales para la existencia de la vida colectiva, no comparable con el enfoque clásico de la propiedad, tal como reconoce el Convenio 169 de 1989 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). En este aspecto coincide la valoración del Grupo de Trabajo de la OEA sobre Derechos Indígenas. Su relator O. Kreimer considera que: "esos derechos son el sustrato físico que les permite sobrevivir como pueblos, reproducir sus culturas, mantener y desarrollar sus organizaciones y sistemas productivos […] Abarcan un concepto más amplio y diferente que está relacionado con el derecho colectivo a la supervivencia como pueblo organizado, con el control de su hábitat como una condición necesaria para la reproducción de su cultura, y para su propio desarrollo."[104]

---

y psicosociales de la represión política y la impunidad. De la dictadura a la actualidad, Asociación Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires, 2005, Pág.158.

[102] Stefanoni, Pablo y Hervé Do Alto: *Evo Morales, de la coca al Palacio. Una oportunidad para la izquierda indígena*, Editorial Malatesta, Bolivia, 2006, Pág.41 a 44.

[103] Orozco Ramírez, Shirley; Álvaro García Linera y Pablo Stefanoni: Ob.Cit, Pág. 78.

[104] Informe del Relator del Grupo de Trabajo de la OEA sobre Derechos Indígenas relativa a "Formas tradicionales de propiedad y supervivencia cultural",. Derechos a tierra y territorios, OEA, Washington DC,

Las elites estadounidenses nunca estuvieron ajenas al peligro que representaba para la proyección de su política exterior hacia los países andinos, la creciente injerencia en sus asuntos internos, especialmente aquellos vinculados a su concepción de guerra contra el narcotráfico. Y en ese sentido, intuían como una consecuencia indeseable de su intromisión "el riesgo de despertar el resentimiento nacionalista y provocar temores de una dominación política por parte de Estados Unidos".[105]

Desde tres realidades cuyas peculiaridades no excluyen la presencia de matices compartidos, los movimientos indígenas en Bolivia, Ecuador y Perú, han apostado por redefinir su identidad como fuerzas políticas llamadas a defender los intereses nacionales ante la intromisión de la política exterior norteamericana en la región, los intereses económicos de las empresas extranjeras y las oligarquías criollas.

Para participar en la política, los movimientos sociales indígenas han estado autoconstruyendo su identidad política a partir de su identidad étnica, lo que "ha resultado una de las estrategias más socorridas por los diferentes colectivos étnicos, como táctica para definir sus reivindicaciones y sus definiciones del mundo".[106] A ello ha coadyuvado el cuestionamiento constante de la legitimidad de la alternancia en la dominación de las partidocracias criollas, a través de marchas y bloqueos de rutas que ponen en duda su carácter de representante del "interés general" y con ello del ejercicio del monopolio legítimo de la fuerza. En opinión de la docente-investigadora mexicana Fabiola Escárzaga, el conflicto de intereses entre las fuerzas globalizadoras del capitalismo neoliberal y el patrimonio de los pueblos originarios, coloca a estos en la vanguardia de los movimientos sociales. La multidimensionalidad de su resistencia se traduce en una "reserva histórico-moral; como ejemplo a recuperar, por su tradición de resistir en condiciones adversas, así como por sus mecanismos de solidaridad interna, la preservación de su memoria histórica, de los mecanismos de defensa y de la acción prolongada."[107]

La oposición de los cocaleros a las políticas de erradicación impuestas por Washington a los Estados nacionales centroandinos, ha provisto a los primeros de un "nosotros", de una identidad étnica flexible para "aquellos que fueron interpelados por el discurso identitario y que pueden reconocerse en él".[108] Y esta a su vez estaría definiendo una identidad política relacionada con la defensa de la coca como recurso ancestral y la oposición a la identidad "antinacional y/o estadounidense" del "enemigo".

Y sobre esa identidad se han articulado relaciones con otros sectores antioligárquicos, igualmente excluidos, catalizados por demandas muy concretas vinculadas al uso de los

---

2003, Pág.4-8, citado por Víctor Toledo Llacanqueo: "Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras indígenas de la globalización?", *Movimientos indígenas en América Latina*, Pablo Dávalos (Coord.), CLACSO, Buenos Aires, 2005, Pág.86 y 87.

[105] Bagley, Bruce M.: "Los mitos de la militarizaación: las fuerzas armadas en la guerra contra las drogas", *El combate a las drogas en América*, Peter H. Smith (compilador), Fondo de Cultura Económica, México DF, 1993, Pág. 202.

[106] Gómez Suárez, Agüeda: *El sistema ideológico indígena desde la perspectiva teórica del "Frame Analysis*. Ponencia presentada en el Congreso de la Asociación Latinoamericana de Ciencias Políticas-ALACIP, Ciudad México, 2004, Pág.9.

[107] Escárzaga Nicté, Fabiola: "La emergencia indígena contra el neoliberalismo", *Política y Cultura* No.22, Otoño 2004, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Unidad Xochimilco, México, Pág.121

[108] Guerrero Cazar, Fernando; Ospina Peralta, Pablo: "Indios e identidades indias", *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*, CLACSO, Buenos Aires, 2003. En: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/guerrero/cap4.rtf

recursos naturales como el agua o el gas. "De este modo, el tema de la hoja de coca es el perfecto pretexto para las mayores movilizaciones posibles en el país y sus operadores políticos lo saben. Es "nacionalista" porque se trata de un cultivo "ancestral". Es "antiimperialista" porque es la "víctima" de los operadores americanos —USAID, DEVIDA—. Es "anti-sistémica" —orgánicamente puede provocar la caída de un gobierno como en Bolivia—, "anti-neoliberal" —como los ánimos antiprivatizadores del "arequipazo"— y busca la unión de sectores marginales indígenas, campesinos, pobres—."[109]

Como parte de la creciente pérdida de hegemonía por parte de las clases que han detentado el control estatal en la subregión, estas han aceptado una mayor participación de los movimientos sociales en la política como forma de preservar un umbral mínimo de estabilidad. Este intento desesperado de recomposición de la hegemonía a través de nuevas articulaciones entre el Estado y la sociedad civil, pudiera entenderse en el marco de la defensa del interés sectorial de los movimientos sociales. Sin embargo, tal aproximación sería incompleta si el análisis se limita a interpretarlo como una expresión foucaultiana de su micropoder en tanto grupo de interés.

El análisis anterior puede complejizarse aún más si apreciamos que hay un reconocimiento de los movimientos sociales étnicos sujetos legítimos por los Estados centroandinos, como parte de una hegemonía corporativa, en tanto negocian permanentemente con estos haciendo uso de cierto "*poder de veto*".[110]Creo necesario llamar la atención sobre la particularidad de que tanto en el caso boliviano (Federaciones cocaleras-MAS) como en el ecuatoriano (CONAIE-MIP) es apreciable la constitución, más que de partidos políticos según la clásica tradición occidental, de novedosos sujetos políticos colectivos (MAS y MIP) con la capacidad de competir electoralmente y de subordinarse al mismo tiempo a sus movimientos sociales de referencia. La diferencia notable en ambos casos, está relacionada con las limitaciones o ventajas que en períodos de crisis han tenido en cuanto a organización, estrategia y dirección.

Si la alternativa lógica desde las elites políticas, es la búsqueda de la recuperación del consenso mediante la implementación de políticas públicas que afiancen su legalidad y legitimidad, el desafío de los movimientos indígenas ante el convencimiento de que sus demandas no serán atendidas, pasa por la refundación misma de los Estados desde la desobediencia, entendida esta como "el proceso de repetición de las prácticas que fomentan el cambio de la política institucional...que resaltan procesos de construcción de subjetividades políticas desde trincheras alternativas".[111] Pero a ello se oponen las administraciones estadounidenses, convencidas de que la irrupción de los movimientos indígenas en la conformación de las políticas nacionales, supone un grave reto para la estabilidad regional.

---

[109] Meléndez Carlos: "Mediaciones y conflictos: las transformaciones de la intermediación política y los estallidos de violencia en el Perú actual", *El Estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia*, Víctor Vich (editor), Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2005, Pág.175.

[110] Portantiero, Juan Carlos: "Notas sobre crisis y producción de acción hegemónica", Julio Labastida Martín del Campo (Coord): *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI Editores, México, 1985, Pág. 291 a 295. En ese sentido las experiencias del Movimiento Indígenas Pachakutik-Alianza Nuevo País como fuerza cogobernante junto al partido Sociedad Patriótica de Lucio Gutiérrez y el apoyo crítico que otorgó el Movimiento al Socialismo (MAS) al gobierno de Carlos Mesa en Bolivia, pudieran servir para entender mi razonamiento.

[111] Ortiz Pérez, Luisa: "Desobediencia civil y visiones alterdemocráticas de la política indígena", *Foreign Affairs En Español*, Abril-Junio 2006,
En: http://www.foreignaffairs-esp.org/20060401faenespessay060207/luisa-ortiz-perez/desobediencia-civil-y-visiones-alterdemocraticas-de-la-politica-indigena.html

Para los líderes norteamericanos, el colapso del gobierno de Sánchez de Losada supuso la necesidad de un cambio de estrategia subregional, especialmente en lo relativo a la erradicación de la hoja de coca y la reducción de los márgenes de exclusión social. Algunos sectores de ese liderazgo van más lejos y recomiendan solventar la reducción del empobrecimiento a través de "iniciativas contundentes de microcréditos, mayores inversiones directas y…promulgar una reforma agraria apoyada por el mercado, y convertir en permanentes los regímenes actuales de preferencias comerciales para los Andes."[112] Pero la gran limitación de este cambio de percepción es la persistencia en seguir utilizando a las elites políticas tradicionales como los elementos que deben apuntalar junto a ellos la gobernabilidad y la seguridad de la región en una "relación constructiva."

No cabe la menor duda que estamos ante sociedades atomizadas con una creciente polarización económica y política. Estamos en presencia de la colisión de dos visiones de construcción de la sociedad asentadas en perspectivas de poder diametralmente opuestas entre sí. En esa coyuntura el fin de la política no puede ser en primera instancia, la búsqueda del bien común para las partes que sostienen visiones de poder diferentes. Se produce una ruptura antisistémica entre una opción de poder vertical, entendido este como estructuración jerárquica presente en la institucionalidad estatal andina y en las relaciones subordinadas de estos hacia el centro de poder imperial, y otra dimensión horizontal - similar a un conjunto de prácticas occidentales[113] - , donde los pueblos originarios son herederos de una cultura precolombina calificada por Mariátegui de protosocialista, Esta cultura, asentada en la cosmogonía etnoandina y en milenarias prácticas ancestrales, trasciende bajo diversas formas a la organización societal de una ciudadanía cuya máxima pretensión es refundar las repúblicas andinas. Pero este proceso constituyente, en el sentido de Negri, es anterior y/o simultáneo al proceso de refundar la ciudadanía.

CONCLUSIONES

Dada la pluralidad de pueblos que se acogen bajo el término 'originarios', e incluso dada la mimetización de un conjunto de valores, prácticas y creencias de estos pueblos en parte importante de la población mestiza, hay que exorcizar el término, librándolo de las limitaciones

[112] Christman, Daniel W. y John G. Heimann: Andes 2020: una nueva estrategia ante los retos que enfrentan Colombia y la región andina, FESCOL, Bogotá, D.C., Pág.47.

[113] "La cuestión reside en que la problemática vertical es en gran medida extraña al discurso basado en la nomenclatura griega – polis, polítes, políticos, politike, y politéia – en su traducción latina, y también a su desarrollo medieval. El título griego de una obra para nosotros notoria como la República de Platón era Politéia: traducción exacta para el mundo que pensaba en latín, dado que res pública quiere decir "cosa común", cosa de la comunidad. Res publica, observaba Cicerón, es res populi. El discurso aristotélico sobre la ciudad óptima, fue vertido por los primeros traductores medievales con un calco – de politía optima - , que se sustituyó posteriormente por la expresión de optima república. Expresiones todas que se asociaban a un discurso horizontal. La idea horizontal es tomada también por el inglés common weal o, más modernamente, commonwealth, que equivale a "bien común", lo que llamamos bien público e interés general. Pero precisamente por esto, ha sido mal interpretado el título platónico, así como también el uso de res publica, en toda la literatura que va de los romanos a Bodin (cuyos Six Livres de la Republique aparecieron en 1576). Nuestra república convertida en una forma de Estado opuesta a la monarquía, como lo es hoy para nosotros, se sitúa precisamente en la dimensión vertical, que en cambio estaba ausente de la idea de politéia, de res publica y de common weal". Giovanni Sartori: *La política. Lógica y método en las ciencias sociales,* FCE, México, 1984, Pág.205.

que le impone la semántica y comenzar a entenderlo como una diversidad de identidades históricas.

La lucha de los pueblos originarios se ha convertido en una lucha contra la exclusión cultural y por la más elemental supervivencia. Se opone a la dominación pactada por el colonialismo interno, al Estado 'de una nación' homogenizadora y criolla, aliado a la elite política del centro hegemónico del capitalismo globalizador,

El problema indígena entonces se nos revela como el principal problema para la reconstrucción nacional de los Estados latinoamericanos, en los términos de una identidad plurinacional y de la pretensión de una democracia que vaya más allá de lo formal-normativo jurídico. Es decir, conlleve la aspiración a un ejercicio real de los derechos establecidos por el ordenamiento jurídico de los Estados y de las costumbres propias de la etnia de pertenencia.

Si bien es cierto que la solución del 'problema' de los pueblos originarios siempre se asoció a la cuestión de la tierra, la solución hoy pasa por una matriz compleja de relaciones de poder donde se entrecruzan diversos factores. Lo étnico, lo agrario, lo ambiental y los modelos de producción y reproducción alternativos tanto económico como espiritual, interactúan con intereses tan diversos como los del resto de las sociedades nacionales e incluso de actores exógenos como las Empresas Transnacionales y terceros Estados con un impacto regional más específico como lo es Estados Unidos.

Es previsible que ante la divergencia de intereses, el conflicto entre los pueblos originarios y los actores descritos anteriormente, tienda a profundizarse en áreas sensibles para ambos como son los recursos naturales u otros que pudieran entrar en la lista de prioridades de seguridad nacional de Washington. Especialmente el cultivo y comercialización de la coca, parece ser un punto de desacuerdo antiguo y vigente en la agenda de ambas partes. En otro sentido, la explotación de los recursos naturales más estratégicos como son el agua, la biodiversidad, la tierra y aquellos yacentes en el subsuelo como son los minerales y los hidrocarburos, aparecen como nuevos elementos conflictuales.

La presencia estadounidense, percibida en ocasiones como una abierta injerencia en los asuntos internos de las repúblicas centroandinas, ha catalizado el desgaste de los sistemas de partidos tradicionales. Posiciones como las del embajador norteamericano Manuel Rocha durante el 2002, influyeron decisivamente en la proyección política de un nuevo liderazgo como el del actual mandatario boliviano Evo Morales. Sin lugar a dudas, los movimientos sociales andinos, especialmente los de una naturaleza étnica (real o pretendida), han utilizado como elemento cohesionador y legitimador ante el resto de la sociedad el enfrentamiento a la presencia de las instituciones de Washington tras la aplicación de políticas que van desde la erradicación forzosa de la hoja de coca hasta la explotación del agua o el gas. Su dinámica política está estrechamente vinculada a la reivindicación de la soberanía popular y estatal sobre los recursos naturales.

Hay que coincidir con el certero análisis de Aníbal Quijano, cuando aprecia la extraordinaria importancia de los movimientos sociales originarios, como elemento esencial y constitutivo de una emergente propuesta de empoderamiento desde los sectores populares. Cualquier análisis sobre el sistema político de estos países, sobre la reconfiguración de las relaciones de poder (nacional, subregional, regional y posiblemente hemisférico) y especialmente sobre las alternativas de cambio político y social, pasan por el devenir de estos movimientos. Al decir de Quijano: "a despecho de su origen colonial, la comunidad indígena provee ahora a las poblaciones de campesinos y desocupados, informales, de origen indio, y luego a profesionales

e intelectuales del mismo origen, de las banderas ideológicas anticoloniales tanto respecto del problema colonial, como de la democracia."[114]

PÁVEL ALEMÁN BENÍTEZ

[114] Quijano, Aníbal: "El "movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina", *Argumentos,* Nueva Época Año 19 No.50 enero-abril 2006, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México D.F., Pág.72.

CAHUILLACA Y LA CULPA DEL TAHUANTINSUYU

El presente fragmento es solo el primer capítulo de un ensayo sobre la desposesión humana, sobre la desposesión de las mayorías de los procesos de organización de sus propias sociedades, es decir, de la política. "*La Ausencia Infinita*", nombre de ese ensayo, es un diálogo abierto con muchos interlocutores. Algunos están muertos: Foucault, Martí, Sor Juana Inés, Bourdieu, Marx, Nietzsche, Feyerabend, Levy Strauss, Weber y otros cuyos horizontes me los he apropiado. Otros de los interlocutores, están totalmente vivitos y coleando: María del Pilar, Acanda, Habermas, Houtar, Martin Barbero, Canclini, Edgardo Lander, y muchísimos más. Otros interlocutores son de mis más entrañables amigos: Miriam Herrera, Mario Castillo, Livan Usallan, Daniel Fernández, Dimitri Prieto y muchos más.

"Cahuillaca y la culpa del Tahuantinsuyu", intenta prologar una arqueología de la comunicación. No de cualquier tipo de comunicación, sino de cierta racionalidad dialógica que teje (a) solidaridades basadas en la comprensión crítica de las diferencias y posibilite la organización de sociedades, es decir de las reglas y normas que prescriben comportamientos, con el concurso universal de los sujetos.

Este proyecto comunicativo se podría presentar como continuidad o completo al proyecto de Habermas, pero como ya se señaló, la obra de Habermas, constituye solo uno de los interlocutores, Houtar y Pablo Freire, son otros, por lo que más que continuidad y diferencias, se trata de diálogos, en los que la reflexión sobre la desposesión de las mayorías de los procesos de organización de las sociedades latinoamericanas, incluyendo la cubana, ha sido fundamental.

Para mitigar el carácter abstracto de la reflexión y por razones de disponibilidad documental, la reflexión desplegada se realiza tomando como referencia la experiencia andina. Particular, como toda experiencia, pero sus matices muestran especificidades, expresiones de procesos universales de desposesión. Por lo que las siguientes páginas no constituyen una monografía, solo son hitos, expresiones de procesos universales que esperemos otros interlocutores den fe de ellos.

CAHUILLACA Y EL DESTINO DE LOS ANIMALES[115]

De boca en boca circuló este relato que los antepasadospresenciaron y, luego, narraron a sus descendientes.

En tiempos de CunirayaHuiracocha, vivió una diosa-huaca muy hermosa llamada Cahuillaca. La joven tenía el cuerpo pequeño y grueso, de color canela oscuro. Su piel era tan fresca que despedía aroma de hierbabuena. Poseía también una gruesa y brillante caballera, como si la hubiesen encerrado con resina de los árboles. Cahuillaca fue muy admirada por sus numerosos atributos personales.

[115] Tomado de Martha Bulnes**:** *La lluvia, el granizo y los dioses de Huarochirí*, Quito, Campaña Nacional Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura, 2002,pp. 31-36.

La mayoría de los varones de la región la deseaban como esposa, pero ella no se interesaba en ninguno. Los hombres poderosos, dioses-huacas y huillcas, la colmaban de obsequios: tocados de plumas multicolores, pájaros cantores, loros y caques, turquesas, trozos de sal y telas finamente tejidas con vellones azules y rojos de llamas jóvenes; mas ninguno de esos regalos consiguió su objetivo. Cahuillaca, siempre muy gentil, los recibía y agradecía, y continuaba sus días sin compañero.

CunirayaHuiracoha paseaba por el valle la tarde que se encontró con la joven que tejía a la sombra de un lúcumo. Era un huaca fuerte y valeroso, poseedor de mucha sabiduría y reconocido orgullo. Le gustaba confundir a la gente vistiéndose de andrajos. En esa ocasión, al encontrarse con la bella huaca, Cuniraya pensó: "No es posible que Cahuillaca rechace continuamente a alguien tan poderoso como yo. Ella tendrá que ser mi esposa." Y, muy diestro, antes que la joven advirtiera su presencia, realizó un plan destinado a hacerla su mujer.

Cobrando de un instante a otro la apariencia de un pájaro, Cuniraya voló a la copa de un árbol. Cogió allí una lúcuma madura, introdujo su semilla de hombre en ella y la dejó caer al lado de la joven. Al sentir el perfume de la fruta, Cahuillaca interrumpió el tejido y buscó rápidamente el origen que en ese instante impregnaba el aire. Al descubrir la fruta, la recogió sonriendo y sin sospechar nada se la sirvió, saboreando su delicado dulzor. Nueve meses después de ese encuentro, Cahuillaca dio a luz un hijo varón.

Al igual que las demás mujeres de Huarochirí, lo crió amantándolo y cuidándolo con ternura. Pero también ella estaba llena de curiosidad, pues no entendía como lo había fecundado. A menudo se preguntaba como habría sucedido. —¿Un hombre? ¿Quizás la neblina? ¿El arcoíris? Más ninguna de las respuestas que se ocurrían la convencían. Al fin, cuando el niño ya gateaba, la joven invitó a los dioses-huacas y los huillcas de la región para preguntárselo. Como era de esperar, ellos aceptaron entusiasmados, pues todos sin excepción abrigaban la esperanza de convertirla en su esposa. Vestidos con sus mejores trajes y adornos, acudieron a Anchicocha, donde residía la joven Cahuillaca.

Cuentan que acaba de llegar el último de aquellos hombres poderosos, cuando Cahuillaca, impaciente expresó: —¡Mírenlo, señores, reconozcan a este niño! ¿Quién de ustedes es el padre? Pero, para sorpresa suya, ninguno de los hombres contestó. Decidida a conocer la verdad, la joven insistió interrogándolos uno por uno.

CunirayaHuiracocha, sentado a cierta distancia del grupo, esperaba pacientemente su turno. Sin embargo, Cahuillaca no se dirigió a él. Por lo contrario, verlo e ignorarlo fueron una sola cosa, pues consideró imposible que alguien tan pobre pudiera ser el padre de su hijo.

Entonces, como de ese modo tampoco tuvo respuesta, Cahuillaca le ordenó al niño que reconociera a su padre. Advirtió a los hombres que, si él estaba presente, su hijo se le subiría encima. Mientras el pequeño gateaba de un extremo a otro del grupo, aumentaba la expectación de aquellos hombres. Por último, el niño se detuvo frente a Cuniraya, fue hacia él y muy alegre se le trepó encima.

Horrorizada con lo que estaba ocurriendo, Cahuillaca exclamó: —¡Ay de mí! ¿Cómo pude tener un hijo con un hombre tan miserable? Con estas palabras y tomando rápidamente a su hijito en los brazos se marchó en dirección al mar.

—¡Ahora sí me va a mar! —exclamó muy contrariado Cuniraya. Y, de un instante a otro, se vistió con un espléndido traje tejido de hilos de oro, y empezó a seguirla. Mientras tanto, los dioses-huacas y huillcas abandonaron Anchicocha, atemorizados ante el inesperado poder y astucia demostrados por el hombre que aparentaba ser pobre.

En ese momento, al enderezarse para que ella pudiera observarlo, la tierra entera se iluminó con los destellos dorados de su traje. La gente admiró el resplandor; sin embargo, la joven madre, indiferente continuó

caminando. Por último, frente al templo del dios-huaca Pachacámac, Cahuillaca y su hijo se internaron en el mar y, a pocas millas de la costa, se transformaron en rocas.

Ignorando lo ocurrido, CunirayaHuiracocha seguía tras ella, llamándola sin cesar. Eso hacía cuando se cruzó en su camino un cóndor. —Ella está por aquí cerca, ya casi la vas a alcanzar. —respondió el cóndor. Entonces, agradecido, Cuniraya le dijo: —Vivirás alimentándote con todos los animales de la puna. Cuando mueran, ya sean huanacos, vicuñas o cualquier otro, tú solo te los comerás; y si alguien te mata, el también morirá.

Más adelante se encontró con una zorrina. —Hermana ¿dónde te encontraste con esa mujer? —preguntó CunirayaHuiracocha. —Ya no la alcanzarás, está muy lejos de aquí. —contestó la zorrina. —Por lo que me has contado, solo caminarás de noche. Apestarás horriblemente y serás odiada por los hombres. Cuniraya la maldijo así con mucho odio.

Luego se cruzó con un puma… … Finalmente, al llegar a la costa, frente a Pachacámac, Cuniraya descubrió a Cahuillaca y su hijo, transformados en piedras, se habían quedado ahí para siempre.

Cuniraya regresó a las tierras altas, y anduvo largo tiempo por los alrededores humillando, con su aspecto de pobre y su gran astucia, a los huacas y huillcas de la región.

¡Estremecedor! El enredo entre humanos y naturaleza florece desde el título: el mito funda de una vez por siempre, feliz o trágicamente, el destino de los animales en prácticas humanas; amaña definitivamente gestos humanos y futuros fáunicos. La falsa bondad del cóndor, que la casualidad cruzó en el camino del poderoso huillca, un final feliz la corona; con fatal destino se castiga la sinceridad malvada de la zorrina. Tal interpretación, que luego continuaremos, hoy no es la común.

Hoy, lo más usual, es que ni siquiera se intente comprender, risas y sarcasmos en vez de interpretación: ¿qué una mujer pueda embarazarse por comerse una fruta? Entre risas sarcásticas emerge esta falsa interrogación que no espera respuesta… Jóvenes y adultos, estudiantes o profesores, ingenuos y doctos, ríen igualmente ante tal carnavalesco disparate. La veracidad, columna vertebral de nuestra sensibilidad, impide visualizar lo esencial. ¿Dónde está? En la:

…a) INTERRELACIÓN ENTRE HUMANOS Y NATURALEZA.

El enredo entre humanos y naturaleza, de múltiples modos presente, florece desde el título. Criterios estéticos: Muy alejados a los ¿nuestros? Cahuillaca hoy fuera una gordita indígena despreciada por su pequeña estatura y olor a monte. Entonces y todavía, la joven Cahuillaca detenta características que la agracian: "cuerpo pequeño y grueso, de color canela oscuro", "piel tan fresca que despedía aroma de hierbabuena", "gruesa y brillante caballera, como si la hubiesen encerrado con resina de los árboles".

Objetos preciosos: Ni aretes de oro, ni sofisticadas mercancías. Los dioses-huacas y huillcas poderosos la colmaban de obsequios preciosos: "tocados de plumas multicolores, pájaros cantores, loros y caques, turquesas, trozos de sal y telas finamente tejidas con vellones azules y rojos de llamas jóvenes".

Habitas humanos: Vida humana naturalizada: Cuniraya "paseaba por el valle", Cahuillaca "tejía a la sombra de un lúcumo", Cahuillaca "buscó rápidamente el origen que en ese instante impregnaba el aire".

Reconocimiento social: CunirayaHuaricocha es fuerte y valeroso por su "mucha sabiduría y reconocido orgullo", por sus capacidades para: "confundir a la gente vistiéndose de andrajos", para vestirse "de un instante a otro… …con un espléndido traje tejido de hilos de oro", para aparentar ser pájaro y volar "a la copa de un árbol".

Identidad compleja entre humanos y naturaleza: Cuniraya toma "apariencia de un pájaro", vuela "a la copa de un árbol", introduce en una "lúcuma madura… …su semilla de hombre", conversa con el cóndor y llama "hermana" a la zorrina, Cahuillaca tras disfrutar el delicado dulzor de la fruta "nueve meses después… …dio a luz un hijo varón", Cahuillaca buscaba en diferentes causas, todas igualmente posibles, el origen de su fecundación: "¿Un hombre? ¿Quizás la neblina? ¿El arcoíris?", al final ella y su hijo "se transformaron en rocas".

…b) EFICACIA SIMBÓLICA.

El mito, como sistema simbólico no es cualquier tipo de discurso. Aunque teóricamente el siglo XX produjo fabulosas objetivaciones, desgraciadamente, la interpretación que lo condena a fantástica cosmovisión realizada por grupos humanos caracterizados por la precariedad técnica es aún dominante. "Cahuillaca y el destino de los animales" muestra perfectamente la eficacia del mito. Cada sociedad produce sus propios problemas y modos de solucionarlo. Esta comunidad detecta perfectamente, y debe solucionar, uno de sus problemas: la paternidad del niño. Cahuillaca no es condenada moralmente por ser madre "soltera"; nótese la heterogénea gama de posibles causas de la fecundación: ¿hombre, neblina o arcoíris? Las tres igualmente posibles. No hay discusión sobre honradez, sinceridad o ingenuidad de Cahuillaca, pues ella estaba tan sorprendida y curiosa como el resto de las mujeres de Huararochí. Entre las posibles causas aparece un hombre. Pero los poderes de los dioses-huacas y huillcas era tal que podían fecundarla inconscientemente; como había hecho CunirayaHuaricocha, el más astuto de los huillcas de la región.

El mito no solo permite señalar un problema, intenta solucionarlo. Los procedimientos realizados permitieron encontrar la verdad sobre la paternidad del niño. Este descubre a su padre entre los hombres presentes y se le sube a los hombros.

Nuestra sensibilidad nos obliga a morirnos a carcajadas ante tal disparate. Primero se empeña en convertir a Cahuillaca en una sinvergüenza; luego no acepta que alguien pueda quedar embarazada por comerse una fruta (olvidando que no es cualquier fruta y que la semilla no la introdujo cualquier hombre); y para colmo, presionados por la efectividad de las pruebas de ADN, condenamos sarcásticamente el procedimiento que permitió al niño a encontrar a su padre… su efectividad solo es obra de la casualidad, pensamos para consolarnos.[116]

[116] Hace algunos años, tras encontrar este fabuloso mito, en mis prácticas pedagógicas he renunciado a explicar teóricamente las características del mito. Opero de otra forma: tras la lectura de "Cahuillaca y el destino de los animales" genero una discusión que permita a los estudiantes visualizar lo que nuestra empañada cientificista sensibilidad impide: las características del mito. Las fatales interpretaciones señaladas

La efectividad del mito radica en su posibilidad para solucionar problemas. Es una de sus características fundamentales. Lo importante a constatar es que el problema de la paternidad fue solucionado. Para nosotros, dominados por exigencias de veracidad, tal procedimiento muestra irracionalidad, locura. En este sentido, las diferencias entre sociedades modernas y comunitarias son abismales. En las modernas, la veracidad, sobredimensiona, ha dejado ser un medio, ha devenido fin.[117] "Cahuillaca y el destino de los animales" muestra a grupos humanos no sometidos al imperio de la verdad. Todo lo contrario, las exigencias de veracidad se supeditan a la solución de conflictos. Y esto es lo fundamental. ¿Por qué Cahuillaca y su hijo se convirtieron en rocas?

…c) LA VIDA COMUNITARIA.

La razón es sencilla: Cahuillaca no aceptó los designios de la comunidad. En Sociedades Comunitarias, como a la que Cahuillaca y compañía pertenecen, economía, arte o técnicas no son esenciales… no significa que no importen, significa que las estructuras fundamentales son otras. La esencia de estas sociedades es la vida en comunidad. Desde el inicio, el mito lo deja bien claro: "De boca en boca circuló este relato que los antepasados presenciaron y, luego, narraron a sus descendientes". La comunidad está compuesta por los descendientes de determinados antepasados. Estos fundan la identidad comunal, a través de discursos que constantemente actualizan y engrandecen sus hazañas. ¿Cuáles hazañas? La lectura de otros mitos de Huararochí las muestran: defensa de la comunidad ante algún agresor, reproducción de la unidad comunal; legitimadas por sus competencias para lograr el consenso en la solución de conflictos.

"Cahuillaca y el destino de los animales" es un mito procedente de una de las comunidades de Huararochí, anterior a su dominio por el imperialismo Inca. Estamos, se ha señalado ya, ante una "Sociedad Comunitaria". Por muchos años, tales sociedades han sido barbarizadas como "Comunidad Primitiva", caracterizadas, según declaran fatales compresiones dominantes, por el bajo nivel técnico. Hablar de Sociedad Comunitaria no implica un simple cambio estético: es epistemológico, solidario y político. Permítaseme un pequeño paréntesis que explique la renuncia a hablar de Comunidad Primitiva y justifique la entrada a Sociedades Comunitarias.

…¿POR QUÉ SOCIEDADES COMUNITARIAS?

A las Sociedades Comunitarias la historiografía tradicional las reduce a "Comunidad Primitiva", supuesto estadio salvaje y base de la evolución, donde el hombre dio sus primeros

---

anteriormente no son fruto de mi imaginación: son opiniones declaradas por estudiantes y otros colegas con los que he generado la discusión. Es increíble incluso que personas cristinas que con una tranquilidad espantosa aceptan el milagro de la trinidad no acepten la fecundación de Cahuillaca a través de una fruta determinada, alegando argumentos científicos. Jajajaja.

[117] Estamos sometidos a dispositivos complejos y cotidianos de control político que a través de la exigencia de veracidad han convertido los cuerpos en blanco de capilares relaciones de poder. Dominados por la verdad, esclavizados por ella, la declaramos al precio que sea necesario, jajaja, ¡aunque no resolvamos nada!, aunque nos lleve, incluso, al cadalso. Sí, es un caso extremo; lo usual y cotidiano es maltratarnos en diálogos de sordos en hogares, empresas, guerrillas, colas de Coopelia, fórum sociales y gabinetes científicos que aunque nos alejen de la solución de conflictos, nos deja la tonta paz de haber **confesado** la ¿verdad?

pasos. Dichos estudios las enmarcan desde doce o diez millones de años atrás hasta el 3000 antes de Cristo, fecha en la que se descomponen formando sociedades estatales. Las Sociedades Comunitarias constituyen el gran abismo de las Ciencias Humanas. Asia, África, Europa, Australia, Oceanía y América Latina en pleno siglo XXI están pobladas por ellas. Han estado presente desde los albores de la humanidad hasta nuestros días. Antes de cegarnos pronunciando cualquier grito evolucionista-absolutista deberíamos recordarlas.

De la majestuosidad del Egipto Antiguo quedan pirámides y otros hallazgos arqueológicos; los inmensos imperios romano y árabe solo detentan interés histórico; la sobriedad helénica ha quedado reducida a elitistas sensibilidades; el imperio Inca lo han convertido en artimañas políticas. Reverenciamos siempre estos ¿pasados? por esa rarísima afición contemporánea que transforma lo añejo en carroña de nacionalismos.

En cambio, todo lo contrario con las comunitarias: vivitas e invisibilizadas, coleando y marginadas. Ya que los permanentes esfuerzos por destruirlas han fracasado, las ciencias que objetivan procesos humanos se han afanado en borrarlas, como si la eliminación simbólica y jurídica garantizara la física. La división social del conocimiento ha jugado un rol esencial en esta miopía epistémica que les niega simultaneidad y legitimidad. Tomemos el caso de la división entre Sociología, Derecho, Economía, Lingüística y Demografía, por un lado y Arqueología, Antropología, Historia, por otro... por solo citar algunas. Las cinco primeras no se ocupan de las Sociedades Comunitarias. Las segundas se encargan de convertirlas en monumentos vivos del pasado. Cuando Historia, Antropología y Arqueología prestan conocimientos a las restantes producen el efecto ¿pueril? —más bien colonizador— de una "mejor comprensión del pasado de los estados modernos"; no influyen un ápice en la mejor comprensión de los modos comunitarios de organización social, ni en la trasformación de las relaciones conflictivas entre estados, territorios e infra-nacionalismos.

La inconmensurabilidad entre discursos científicos es garantizada, entre otras, por dos estrategias. Primera: un régimen político de la verdad al interior de los enunciados científicos[118]; intencionalmente complejo y nebuloso ritual científico que especifica objetos, métodos, técnicas, juicios, conceptos, categorías, clasificaciones, modos de subjetivación y formas de objetivación, configurando las condiciones de producción, escisión y legitimación de los enunciados científicos. Segunda: institucionalización administrativa de la división social del conocimiento, correlación entre división social del trabajo y división social del conocimiento, institucionalizada en ministerios, universidades, politécnicos, fábricas, etc. Las diferencias entre disciplinas científicas desbordan los simples marcos de una división metodológica. Es ministerial, forma parte de la realidad, los sociólogos responden a ministerios diferentes al de los economistas. De tal forma que los mecanismos productores, controladores y distribuidores del conocimiento están sometidos a cierta economía política de la verdad, cuyo principal efecto es la hibridación de necesidades económicas, políticas y cognitivas.

¿Se comprende todo lo que está en juego en el estudio de las Sociedades Comunitarias? Hablar de Comunidad Primitiva es referirse a un invento europeo, reforzado por las independencias y actualizado por dispositivos difusores del conocimiento. Este invento, en la medida que barbariza modos comunitarios de organización social, legitima colonialismos y exclusiones. En cambio, hablar de Sociedades Comunitarias, implica comprender desde su esencia —la vida en

118 Esta perspectiva se la debemos a los trabajos de Michel Foucualt, Georges Calhuihem, Thomas Kuhn y Paul Feyerabend, entre otros.

comunidad— modos otros de vivir, de organizar el entretejido social, de sanar, de relacionarse con la naturaleza. Implica respetar el derecho de muchos a organizar sus vidas a partir de criterios propios. Implica, además y sobretodo, reconocer los límites de la racionalidad moderna: esa que integra sometiendo, marginando, excluyendo o eliminando.

Cahuillaca pertenece a una sociedad comunitaria andina en un momento anterior a la colonización del mundo andino por el imperialismo Inca. Como hoy contamos con registros históricos suficientes que nos permiten objetivar modos de vida comunitarios, estatales (Tahuantinsuyu), coloniales y republicanos, el mundo andino es una de las pocas regiones en la que podemos justificar la reflexión social en términos de teoría comunicativa. De ante mano eliminemos un fantasma: la historia organizada desde la perspectiva del progreso. Las Sociedades Comunitarias siempre han poblado el mundo andino, han cohabitado con los todas las organizaciones políticas de la región, desde los intentos de organización andina que precedieron al Tahuantinsuyu, hasta las actuales repúblicas. Evidentemente en su mayoría han sido transformadas, subsumidas y eliminadas. Como en el mundo andino las Sociedades Comunitarias han asumido la forma del ayllu, comenzaremos la reflexión analizando las relaciones entre ayllu, mito, comunicación, política y desarrollo en el mundo andino.

AYLLU, RACIONALIDAD DIALÓGICA Y UNIVERSALIDAD DE LA POLÍTICA

Comencemos problematizando una identidad históricamente indemostrable. Sí, Perú no siempre existió. Hace muchos años, en la zona septentrional de la estrecha franja de llanuras costeras, rica en contrastes orográficos e hidráulicos, desde los siglos VII y VIII floreció la cultura mochica, conquistada más tarde por la Chimú, que se extendió a mediados del siglo XV por setecientos kilómetros de desiertos y valles irrigados.[119] La capital de veinte km^2, Chanchán, construida en la cuenca del río Moche, dominaba centros urbanos menores que mantenían cierta autonomía. Al sur, otra capital, Maranga, dominaba los centros urbanos de los valles centrales de la costa a través de los cuales se esparció el estado Cuiscmancú. En ambas culturas arquitectura y organización social constituyen expresiones de formas de vida míticas, en la que la vida comunitaria gira en torno a modos de apropiación de la realidad legitimados en la trascendencia.[120]

Paralelo a tales desarrollos, en mesetas alto andinas, típicas Sociedades Comunitarias, quechuas y aymaráes, como la de Cahuillaca, tenían en el ayllu su estructura social fundamental. Los ayllus estaban compuestos por asaciones humanas imbricadas por lazos de parentescos; descendientes, según declaran los mitos, de algún antepasado común, representado trascendentalmente en la figura del curaca. En el ayllu, el entretejido comunitario desborda las dimensiones del parentesco, reforzado por dos prácticas de reciprocidad; una de ellas, denominada ayni, compromete a los miembros del ayllu a la mutua ayuda en prácticas cotidianas: toma de decisiones, organización para los cultivos y redistribución de cosechas; la otra, denominada minca, garantiza el trabajo de todos en beneficio del ayllu.[121]

Así, desde las cercanías del Titicaca, donde comunidades aymaráes edificaron Tiahuanaco, hasta la sierra central, poblada por pueblos huancas, reciprocidad y redistribución, constituyen

[119] A. Prieto: *Las civilizaciones precolombinas y su conquista*, Gente Nueva, La Habana, 1982, p. 42.
[120] Ídem.
[121] Ídem.

pilares que sustentaron la estructura comunitaria de los ayllus. Si leemos entre líneas, es fácil acreditar al ayllu la antaño mil veces celebrada magnificencia de las sociedades andinas; expresada en procesos humanos acaecidos a alturas superiores a los 4000 msnm, en abruptas geografías reacias a agriculturas extensivas. El control de varios pisos ecológicos, más de 90, garante de la simbiosis de agricultura y ganadería que posibilita sus desarrollos interrelacionados, arquitectura que aprovecha utilitaria y militarmente accidentes orográficos, obrajes creadores de enseres, vestidos y herramientas, son objetivaciones de la racionalidad dialógica facilitadora del ayllu.

En efecto, camaradería y familiaridad, conocimiento exhaustivo de las necesidades de todos y cada uno, son expresión y garantía de flujos horizontales de información dinamizadores de la magnificencia del ayllu. No se trata de crear cierta cosmovisión edulcorada, ni romántica del ayllu; evidentemente en su interior también proliferaban conflictos. ¿Y qué? La esencia del ayllu estriba en su carácter comunitario, por lo que los conflictos se solucionaban en comunidad, en reuniones en las que las partes involucradas resolvían dialógicamente sus problemas; relatos huancas[122] y mitos de Huarochirí,[123] entre otros, lo acreditan. En la resolución de tales conflictos el curaca juega su roll generando el consenso pertinente para reproducir la cohesión comunal. Conceso cristalizado en reparticiones de chacras, organizaciones de fiestas, realización de matrimonios, almacenamiento de recursos, etc. En fin, irónicamente la racionalidad dialógica, esa que tanto ansía Habermas, cotidianamente organizaba los comunitarios modos de vida de los ayllus.

La esencia de las sociedades comunitarias, como los pueblos huancas, yungas o aymaraes, estriba, es menester recordarlo, no en la técnica, sino en la vida comunitaria. Lo cual significa que las actividades y decisiones importantes se tejen cotidiana, dialógica e intersubjetivamente en comunidad, con el concurso de todos. El consenso es fundamental;[124] producido dialógicamente en reuniones en las que participan sino la comunidad toda, al menos los interesados.[125] Entonces, la resolución de conflictos depende del posicionamiento discursivo de los implicados, al cual todos de alguna manera tienen derecho.

Teniendo presente el carácter comunitario del ayllu quizás pueda apreciarse mejor la importancia del antepasado común. No es un ser abstracto, definido sobrenaturalmente. Es cierta instancia de legitimidad a la que todos, por considerarse igualmente descendientes, apelan. Implica cierta horizontalidad social, la identidad étnica o genealógica garantiza a todos posicionamientos discursivos que se traducen en comportamientos, funciones, matrimonios, reparticiones de tierras, acceso a aguas y servicios comunales. También hay diferencias, introducidas por grados de parentesco y competencias mostradas cotidianamente, tanto en posicionamientos discursivos, éxitos productivos o comportamientos en fiestas y rituales.

---

[122] F. Mallon: *Campesino y nación: La construcción de México y Perú poscoloniales*, CIECIAS, México, 2003, pp. 357-420.

[123] M. Bulnes: *La lluvia, el granizo y los dioses de Huarochirí*, Cargraphics S.A., Quito, 2002.

[124] Ver los trabajos de antropólogos sobre sociedades comunitarias. Generalmente arguyen sobre la importancia del consenso en la regulación de los lazos sociales. Son particularmente ilustradores los ensayos de Levy Strauss sobre mitos como estructura social. Ver también las indagaciones de Malinovki sobre la importancia de la reciprocidad y los estudios de Clifford Geertz.

[125] El diálogo opera en igualdad de condiciones, evidentemente entre los que tienen derecho a participar. Derecho obtenido por parentesco, edad, sexo o funciones. Hay que ser muy cuidadosos, porque no en todas las sociedades los lazos de parentescos, ni los rolles sociales operan idénticamente.

También puede apreciarse mejor el carácter del antepasado común. No es un superhombre, medida imposible de reproducir. En los mitos, la entidad trascendental no es sobrenatural, antepasados, piedras determinadas, sol, algunos animales, etc. Y los humanos en amplios abanicos de posibilidades mantienen relaciones concretas con ellas, desde tomar sus poderes hasta la total trasformación. ¿Quiénes pueden? Virtualmente cualquiera; concretamente, líderes religiosos u otros definidos por parentesco, edad o sexo.

En fin, el mito, sistema simbólico, no está definido de modo distante, ajeno, abstracto o trascendental a la comunidad. Su uso no es patrimonio exclusivo de nadie. Todo lo contrario. Es cierta dimensión con la cual todos cotidianamente interactúan, redefiniendo cotidiana e intersubjetivamente sus usos. El curaca no es un experto al que esotéricamente se le reveló una verdad fundamental. Es un mediador en la producción del consenso, su legitimidad depende del reconocimiento comunitario de su competencia, no para administrar unos saberes esotéricos sino para, mediante la producción del consenso reproducir la cohesión comunitaria, la estabilidad social. ¿Se entiende por qué la comunidad gira entorno a un antepasado?

Cuando leemos atentamente mitos andinos, los de Huarochirí son fabulosos, reconocemos que la gran hazaña que convirtió a cierto antepasado en "personaje", mito, fue precisamente la defensa y protección de la comunidad ante un mal exterior o peligro interno de escisión.[126] Si el curaca quiere ser tal, debe reproducir cotidianamente la hazaña que engrandeció al antepasado: mantener estabilidad y cohesión social; de lo contrario está sencillamente perdido; no lo salva ni el médico chino.

En fin, reflexionar sobre Sociedades Comunitarias es constatar la universalización de la política; si entendemos la política como la posibilidad de participar en los procesos de organización social. Pues si no consiste en ello, entonces: ¿qué es la política? Los mitos garantizan a todos, a través del recurso al antepasado común (todos son igualmente descendientes), la horizontalidad estructural garante de la posibilidad de participar en la organización de la sociedad. La identidad étnica garantiza a todos posicionamientos discursivos en reuniones determinantes para el destino de la comunidad.

Cahuillaca no era un ser especial, era como todos, otra descendiente particular. Y esa fue condición suficiente para convocar a los interesados, los poderosos huillcas de la región, junto a otro descendiente particular, su hijo, al que el simple hecho de gatear le garantiza la entrada en la política, a una reunión, en la que se resolverá un problema, que no era exclusivo ni de Cahuillaca ni de su hijo… era un problema de la comunidad toda. Pues —ya se puede comprender— los lazos de parentescos determinan los vínculos de reciprocidad y redistribución, que como se señaló anteriormente, constituyen pilares de las comunidades.

Cahuillaca y su hijo se convierten en piedras sencillamente porque no aceptan el designio comunitario. Se deben marchar porque su negativa pone en crisis la cohesión comunal; ni siquiera los grandes poderes de CunirayaHuaricocha pueden salvarlos… pues sus poderes dependen también de la cohesión comunal. Por eso se convierten, en algo inanimado, inerte, lejano, temido, difícil de alcanzar, y de alcanzarse deviene fatalidad. En los mitos andinos el mar señala límites, del él provienen fatalidades, desórdenes, crisis. Es menester señalarlo, pues Cahuillaca no se convierte en cualquier tipo de piedra; no se trata de esas piedras totalmente

[126] Revisar atentamente los mitos de Huarochirí en M. Bulnes. Ob. Cit.

útiles en el mundo andino; se transforman en un tipo determinado de piedra… roca marina: grande, inmutable, inerte y totalmente baldía para la comunidad.

La interrelación entre comunicación, política y desarrollo salta a simple vista. El desarrollo de la comunidad depende de normas producto de consensos. Consensos frutos de reuniones a la que el antepasado común garantiza a todos la posibilidad de dinamizar y/o redireccionar horizontales flujos comunicativos. El desarrollo social, de la comunidad, es fruto de la racionalidad dialógica. De esa peculiar (mítica) estructura comunicativa que, por estar orientada a configurar normas y procedimientos de todo tipo, desde la configuración de lazos de parentescos hasta reciprocidad y redistribución pertinentes para cultivo y cosecha de chacras, se constituye como política y garantiza la reproducción comunal. En fin, el sistema comunicativo condiciona, contrario a lo que los dogmas del sovietismo hacía creer, al sistema productivo. En los Andes, los mitos interrelacionan orgánicamente comunidad, identidad, política, solidaridad y producción como "Cahuillaca y el destino de los animales" nos ayuda a comprender.

TAHUANTINSUYU, MITIMA, MITA Y REESTRUCTURACIÓN DE LOS AYLLUS

Desgraciadamente no fue siempre así. El proceso de centralización política, escolarmente sacralizado como Imperio Inca, comienza los procesos de alteración de la racionalidad dialógica propia de las comunitarias sociedades andinas. Durante el Tahuantinsuyo, esa pléyade de comunidades diseminadas a lo largo y ancho de las cuatro regiones centralizadas y sometidas al "ombligo del mundo",[127] los poderes incas con fines hegemónicos promovían sus propias colonizaciones repatriando grupos étnicamente diversos que insertaban dentro de una misma demarcación territorial. Es decir, los recién conquistados eran trasladados a zonas antiguamente colonizadas donde los unían con otros ya quechuizados, en cambio, sus territorios los ocupaban con otros grupos anteriormente quechuizados, práctica denominada mitima.[128] Así la hegemonía inca se desplegaba en un proceso de transculturación dominantemente quechua, en el que la estructura reproductora eran los propios colonos trasplantados o mitimaes.

Gracias a la mitima, la estructura comunitaria del ayllu, organizada de acuerdo al parentesco, permuta. El ayllu deviene demarcación territorial, poblada por grupos étnicamente heterogéneos, descendientes de varios antepasados. Definido territorialmente y convertido en dispositivo de dominación su independencia es rebajada a autonomía. Túpac Yupanqui, undécimo Sapa Inca, estableció nuevos criterios para la organización controlada de los ayllus; de acuerdo a la edad, creó diez grupos a los que se les encargaban determinadas tareas. El curaca no fue más descendiente del antepasado común —¿común a quién, cuando dentro del mismo territorio habitan grupos étnicamente diversos?, ahora representa al Inca. Este dividió el estado en suyus,[129] frente a ellos colocó funcionarios escogidos entre sus familiares,

[127] Cuzco, en quechua "qosqo" significa ombligo del mundo. No hay mejor metáfora para significar el proceso de centralización política que fue el Tahuantinsuyu.
[128] A. Prieto: Ob. Cit., p. 46. Los colonos trasplantados se les denomina mitimae; término quechua que significa advenedizo, colono.
[129] Suyus es una palabra quechua que significa regiones. Así el Tahuantinsuyu es el imperio de las cuatro regiones, Antisuyu, Cuntisuyu, Chinchasuyu y Collasuyu, sometidas al Cuzco, ombligo del mundo.

denominados Cápac, que formaban el consejo supremo.[130] La trasformación del ayllu fue radical: de asociaciones humanas definidas por parentesco devino entidad territorial; y los curacas, esos que antiguamente garantizaban la reproducción del consenso en la solución comunitaria de conflictos, ahora siguiendo designios imperiales dividían las tierras en tupus[131] para tres tipos de cosechas. La primera de ellas, dedicadas a producir los alimentos de los purics.[132] Las tierras del sol y las del Inca, eran trabajadas por los purics, para producir los alimentos de los sacerdotes y los que guardaban en los almacenes del estado, respectivamente.

Más la transformación del ayllu no se agotó aquí. A las señaladas migraciones forzadas, se sumaban otras desterritorializaciones temporales. Desplazamientos anuales, durante dos o tres meses, que realizaban los purics para la construcción de caminos, palacios, templos, fortificaciones, canales,[133] etc. Durante la mita,[134] nombre de tales desplazamientos, el estado garantizaba los recursos inevitables para la vida del mitayo. Luego el estado devolvía en beneficios, servicios y fiestas para el ayllu, los esfuerzos del mitayo.

Entre mitima, mita y otras desterritorializaciones menores,[135] redistribución y reciprocidad devinieron prácticas agenciadas por la administración estatal. La transformación territorial y centralizada del ayllu facilitó la centralización de actividades pertinentes para la reproducción imperial. Las estructuras comunicativas, antiguamente circunscritas al ayllu, se multiplicaron y permitieron coordinar actividades y centralizar relaciones sociales, desde los chasquis,[136] que diariamente recorrían caminos empedrados construidos por comuneros, hasta los registros de tropas, suministros, datos poblacionales e inventarios que garantizaban los quipus, las estructuras comunicativas devinieron predominantemente instrumentos al servicio del Inca.

De esta forma se estableció el proceso de centralización política, que transformó lógicas comunitarias y dialógicas en flujos verticales de comunicación y organización social. El ayllu, como entidad organizada de acuerdo al parentesco, cuyos flujos horizontales de información garantizaban redistribución y reciprocidad comunitaria, es subsumido por el imperio. Ahora, rebajado a demarcación territorial, el ayllu es base de un sistema de organización piramidal en el que curacas y cápac constituyen peldaños de cierto edificio en cuya cúspide está religiosamente legitimado el Inca. En fin, el ayllu ya no garantiza la reunión comunitaria que resuelve dialógicamente problemas y conflictos de todos y cada uno. En cambio, como pedestal de cierta organización piramidal, garantiza enriquecimiento y esplendor del Inca reverenciado en el Cuzco.

De mitos a religión, de ayllus al Tahuantinsuyu o simplemente de plural a singular.

Pocas veces se reflexiona sobre trasformaciones comunicativas, flujos de comunicación y posicionamientos de los actores, que implica la transformación de sociedades comunitarias en

---

[130] A. Prieto: Ob. Cit., p. 47.
[131] Tupuses palavra quechua que significa parcela.
[132] Puricses palavra quechua que significa comuneros.
[133] A. Prieto: Ob. Cit., p. 48.
[134] Mita es palabra quechua que significa turno.
[135] Servicios prestados al estado formando el ejército, entre otros.
[136] Los chasquis eran los mensajeros del imperio.

sociedades estatales. La mejor expresión de tal permutación quizás la constituye el traspaso de mitos a religión. Simplificando hasta el cansancio, me atrevo a afirmar que en sociedades comunitarias los mitos devienen estructura social fundamental y en sociedades estatales ese roll lo asume la religión. Lo que quiere decir que las comunidades huancas o aymaraes organizadas en ayllus se regulaban a través de mitos y que al ser integradas al Tahuantinsuyu la religión devino sistema simbólico dominante.

Ahora bien, si en planos simbólicos buscamos diferencias entre mito y religión son ínfimas. No se trata de comparar sistemas simbólicos entre sí, sino de analizar las relaciones de tales sistemas con las sociedades que los subtienden. La esencia de las sociedades comunitarias, como los pueblos huancas, yungas o aymaraes, estriba no en la técnica, sino en la vida comunitaria. Anteriormente analizamos como los mitos garantizaron la racionalidad dialógica responsable del esplendor de los ayllus.

Con el Tahuantinsuyu todo cambia, el curaca permuta su roll social. En vez de responder a la comunidad, su razón de ser está referida al imperio; de regulador de consenso deviene reproductor de hegemonía. Al romper las dimensiones étnicas de los ayllus, el imperio inca eliminó al antepasado común, es decir, la posibilidad concreta de todos a posicionamientos discursivos para la toma de decisiones; en su lugar impuso el abstracto culto al sol. El sol, elemento natural fundamental en geografías tan frías como las comunidades andinas, rico en poderes evidentes y anhelados, que hasta el oro imita y semeja, produce una particular descendencia. Solo un ser superior puede heredar sus poderes: el Inca, monopolio genealógico; al que por semejante gracia se le deben honores y tributos.

Nótese la continuidad en la ruptura. El parentesco permanece como instancia de legitimidad. La legitimidad del Inca descansa en el parentesco, descendiente del sol. Aún se recurre al antepasado, pero ya no cualquier progenitor. La legitimación del proceso de centralización política que sometió a ayllus independientes solo fue posible sublimando al ascendiente del Inca. Si el Inca gobierna múltiples comunidades, es por su sublime antepasado. Superioridad del linaje: garante del monopolio genealógico; carácter abstracto: garante de la desposesión de los otros; objetivadas en la fastuosidad del Inca: pureza aristocrática, nobleza moral, refinamiento de costumbres y maneras. Todo, desde las primeras miradas hasta los rituales fúnebres, desde los usos de los placeres hasta las intervenciones políticas, justifica la radiante visibilidad del legítimo descendiente. Nada, desde los cuidados de las chacras hasta las entregas de tributos, desde los trasplantados mitimaes hasta la confusión étnica de los nuevos ayllus, muestra la escalofriante invisibilidad de los retoños de estirpes menores… La asimetría social, diluyendo la estructura comunicativa que posibilitaba posicionamientos discursivos plurales, que garantizaba participaciones políticas, inaugura su fiesta andina.

Transformación radical, del carácter vernáculo de los mitos, objetivados en el antepasado común, al esotérico de la religión,[137] representación simbólica de cierta edificación social de la que los purics solo constituyen cimientos. Complejización de las estructuras sociales. El antepasado común, cercano, concreto, familiar, vernáculo garantiza a todos la horizontalidad filial pertinente para su reapropiación y uso cotidiano. En cambio, el sol reproduce simbólicamente el carácter lejano, abstracto, distante, centralizado del Inca. Solo determinados expertos detentan la capacidad de manipular ciertos saberes arcanos, administrativos. Y la capacidad de discutir dialógicamente para solucionar problemas o conflictos es disipada por

[137] El cambio del plural de los mitos al singular de la religión no debe pasar por alto.

una moral del sometimiento productivo objetivada en la triple normatividad del Ama Llulla, Ama Sua y Ama Quella; indispensable, evidentemente, a la reproducción estratificada de las estructuras macrosociales del Tahuantinsuyu.

Es sorprendente que las esquizofrénicas teorías de la comunicación, necias al apostar dogmáticamente al encanto cibernético los senderos a la democratización, no hayan posado ni un segundo sus novísimas miradas en la añeja racionalidad dialógica de las comunidades andinas, la única estructura comunicativa democrática que ha funcionado en estas tierras. Es lamentable que en vez de condenar al Tahuantinsuyu, los sistemas escolares lo sacralicen. ¿Qué fue lo que rompió de una vez por todas el Imperio Inca? Los flujos horizontales, la lógica intersubjetiva de los ayllus. Desde entonces, ningún otro sistema social ha apelado al diálogo intersubjetivo, a la reciprocidad, redistribución o consenso con fines productivos, sociales o hegemónicos. Cuando el Tahuantinsuyu suplantó horizontales y plurales mitos por una vertical y estratificada religión inauguró, a su manera y con sus matices, el monólogo fáustico de las élites, que minimiza a las mayorías, en la medida que las excluyó de la política, al triste papel de ejecutores de decisiones verticalmente diseñadas.

FIODOR RODRÍGUEZ MANCEBO

III

CULTURAS EMERGENTES

¡A PULMÓN!: LOS BICITAXEROS. SUPERVIVENCIA, CONFLICTOS Y SOLIDARIDADES.

"El cochero que fracasa es el que no le gusta trabajar...

el hombre trabajador es trabajador aquí y donde sea."

"Dígame, a dónde vamos?" puede ser una de las expresiones que se mezclen en el torrente de voces que rodean las cadenas de tienda, los mercados, las entrecalles de Centro Habana, las paradas de las guaguas o del camello del Parque de la Fraternidad en esta ciudad que desde su periferia los capitalinos continúan llamando "La Habana" porque concentra variados servicios, multitud de personas y quizás porque se respira como en ningún lugar el vapor bullicioso de lo urbano. Todo ese atractivo estratégico comienza a ser explotado cuando con la crisis socioeconómica de los '90 vemos resurgir entre los cubanos la creencia en el propio esfuerzo para mejorar su vida y la de su familia y en la imaginación para estructurar lazos de solidaridad. El bicitaxero, como muchos otros, encuentra fuera de la vida laboral estatal o simultaneando con ella, otra opción que se convierte en estrategia para la supervivencia. Su espacio: la ciudad; sus medios de producción: la bicicleta y su cuerpo.

"NOSOTROS MISMOS SOMOS NUESTROS GERENTES"

Jóvenes y también algunas mujeres, cuya edad oscila por lo general entre 24 y 42 años, provenientes de los múltiples oficios que genera el ramo de la construcción, de los mercados agropecuarios, de la agricultura, de empresas estatales como almaceneros o custodios circulan diariamente llevando en sus bicicletas de tres ruedas a los que quieren llegarse hasta Carlos III, a los que salen con sus compras del mercado de Ejido o a los que necesitan llegar a sus hogares después de un agotador viaje en tren. Las dificultades con el transporte interno de la ciudad, la carencia de combustible, la contracción del empleo en el sector público y el encarecimiento de la vida cotidiana llevaron a muchos, que son graduados universitarios, retirados y los amplios sectores de bajos ingresos ya mencionados, a este trabajo que algunos consideran temporal por el cansancio físico e incluso enfermedades que trae consigo. Otros lo consideran permanente *"porque cuando tu vas a buscar un trabajo por el Estado te van a pagar 150 ó 170 pesos. Entonces cuando tu sacas la cuenta a 50 pesos diarios al mes son 1500..¿por dónde vas? Y haces una comparación y no te da la cuenta".* Pero todos al final consideran que alcanza para pagar el impuesto y satisfacer sus necesidades, *"para vivir".* Aquellos que son jóvenes y aún no tienen familia aspiran a cubrir sus necesidades: "*luchando por un par de tenis, por un pantalón, por comprarme un televisor porque no tienes a nadie, me entiendes, ... pero a la vez que tienes un hijo, a la vez que tienes el chama ya estás luchando para sobrevivir*". Los que ya no lo son tanto o son el sostén de sus familias escogen este trabajo que produce todo un modo de vida. La supervivencia opaca las distinciones de formación y de raza. Al desdibujarse las fronteras de los grupos sociales que se encuentran en un momento de recomposición convergen en el bicitaxi jóvenes, personas de más de 60 años, negros, blancos o mulatos, y de todo el mosaico de profesiones y oficios. La necesidad funde las experiencias de profesores y estibadores, de ex policías y retirados, de custodios e inspectores en un trabajo "*que no lo quiere hacer nadie, que es la última opción*". Esta es una labor cuyo esfuerzo

aniquila todas esas discriminaciones, que en todo caso provienen del exterior al grupo y donde se crean nuevas distinciones como las 'generacionales'.

De esta manera pueden distinguirse dos grandes grupos, aquellos que llevan este modo de vida desde hace seis, siete y hasta ocho años, que comenzaron cuando en 1994-1995 asistimos a la revitalización del sector informal y se esperaba sobrepasar las 220 000 bicicletas fabricadas en el país. Era la época en que se acogió con entusiasmo a los "pintorescos bicitaxis"[138], se les hizo entrevistas y hasta aparecieron imágenes suyas en las Guías de Turismo. Cada viaje tenía un precio de hasta 80 pesos, se pagaba 400 pesos por una goma y los techos de las bicicletas que anunciaban la cerveza Cristal les eran regalados. Pero al mismo tiempo se participaba en los desfiles del 1ro. de mayo, en las colectas al XIV Festival de la Juventud y los estudiantes o en el paseo por el malecón habanero a miembros de la caravana Estados Unidos- Cuba en 1994. El otro grupo bastante numeroso es el de aquellos que llevan entre dos y cuatro años y han visto surgir los "cocotaxis"[139], los carteles de limitación de acceso que les prohíbe a los bicitaxi transitar de la calle Cuba hacia dentro, el aumento de las tensiones por la limitación de las licencias y el aumento de las multas y la desaparición de sus espacios de reunión llamados "piqueras". Todo ello revela que tanto la permanencia como la movilidad del grupo es intensa. Son casi dos "generaciones" que coexisten entre el recuerdo de la tolerancia y la vivencia constante de las restricciones; los rangos en que ha oscilado el péndulo de la política gubernamental hacia el cuentapropismo en los últimos diez años. En esa dicotomía se llega hasta idealizar "*el comienzo*", cuando paradójicamente la crisis a penas comenzaba, pero se exclamaba con orgullo por todos los medios que la bicicleta se había convertido "en nuestro más socorrido medio de locomoción"[140] y los organizados paseos en bicicleta formaban parte de los planes de actividades mensuales de las organizaciones juveniles

De manera general esta opción de trabajar por su cuenta les permite disponer de su tiempo, ajustarlo a sus propias necesidades, ser sus propios jefes. Pero por lo general el horario de trabajo, que solo la disciplina de la necesidad les impone, es de ocho ó nueve horas, de por la mañana hasta la tarde y otros, eligen la noche. De esta manera pueden alternar con otros trabajos, aunque no es lo predominante, dado que exige mucho gasto de energías y algunos piensan que es un trabajo de esclavo en el que cambian "*salud por dinero*". Por ello la percepción del sacrificio diario coexiste con la de la libertad sobre sus propios actos y esta contradicción les lleva a construir una imagen de sí mismos que les sirve como mecanismo de defensa, como instancia de reconocimiento y de lucha por ese reconocimiento. Por ello se conciben como "*el sector más sacrificado del cuentapropismo"*, estiman en alto grado el servicio que ofrecen a la población y exigen que se les vea como trabajadores: *"..que se trate de reconocer el trabajo que hacemos nosotros... que volvimos a la esclavitud, somos esclavos de nuestras familias, somos esclavos del pueblo, somos esclavos de no se sabe cuántas instituciones, somos esclavos de la vida...no somos recompensados ni por nada ni por nadie."* A pesar de la contradicción, el propio cambio de asumir el destino de sus vidas al abandonar la seguridad precaria de un salario enriquece su personalidad, da vida a nuevas identidades y modifica su relación con los espacios, aún en un contexto de asfixia.

---

[138] Menéndez, Marina: "Partió la caravana del amor. Solo un hasta luego." *Juventud Rebelde*. Ciudad Habana.20 de marzo de 1994.pág.6

[139] Término popular que designa a los pequeños taxis amarillos, de forma redondeada, que cobran en divisas y tienen acceso al casco histórico.

[140] Menéndez, Marina: "Partió la caravana del amor. Solo un hasta luego." *Juventud Rebelde*. Ciudad Habana.20 de marzo de 1994.pág.6

La licencia que los convierte en trabajadores por cuenta propia legales, tiene un carácter provincial lo que le permite moverse libremente por la ciudad; no obstante existen límites al movimiento y estacionamiento de los coches, principalmente en la Habana Vieja y Centro Habana, límites que son mantenidos por las prácticas coercitivas de los agentes del orden (multas, decomiso de triciclos, advertencias, traslado a la unidad de policía): "... *usted nos alquila, aquí en Reina y Amistad para la Catedral, tenemos que dejarla en Sol y Cuba, para allá si tu pasas te meten 50 pesos de multa, porque está el policía ahí...*"

Sin embargo, el hecho diario de que desde Guanabacoa, la Lisa, Santiago de las Vegas o Luyanó se trasladen hasta Centro Habana para trabajar es expresión de esta movilidad. Este movimiento espacial, a pesar de las prohibiciones, es posible por la creación, lucha, negociación y apropiación del espacio dentro de la ciudad y la organización del trabajo que se articula a partir de la segmentación del espacio al surgir las llamadas piqueras. Para quienes recorremos las calles de la Habana Vieja, Centro Habana o Guanabacoa las piqueras de coches suele ser aquel lugar donde se estacionan cinco, seis, diez, quince bicitaxis en espera de alguien a quien transportar, donde se escuchan varias voces que te obligan a mirar ¿quieres que te lleve?, "bicitaxi", "*hasta la puerta de tu casa*"; sin embargo, una piquera es algo más, es la confirmación de que aún en los contextos más emergentes la organización es una necesidad vital. El surgimiento de la "piquera" como lugar de descanso y como espacio de solidaridad se convirtió en punto de conflicto con las autoridades y en el mecanismo de organizar el conflicto que se deriva de la competencia.

Un lugar de descanso es indispensable, el pedaleo continuo bajo un intenso calor, el esfuerzo físico empleado en el recorrido de varios kilómetros con carga obligan a los cocheros a estacionarse en un lugar específico porque "*..tú no te puedes meter el día entero dando vueltas porque el agotamiento es mucho, (…) independientemente del cansancio, vivimos en Cuba donde se dice que es un eterno verano, a las doce del día ¿usted sabe cómo está esa carretera? Está hirviendo y eso afecta las gomas, afecte todo...".* Unido a ello está la necesidad de un reconocimiento e identificación por parte de los pasajeros:*"... las personas que se bajan en carros que vienen de Boyeros ya vienen específicamente para acá, ya él tiene un cliente fijo.".*

Sin embargo la piquera rebasa el plano de la acción puramente individual para convertirse en una acción colectiva. La elección de estos lugares no ocurre al libre arbitrio, está condicionada por factores de diversa naturaleza, ¿por qué se estaciona aquí y no allá?

Los actores que coexisten al interior de un espacio socialmente deseado, con fronteras definidas necesitan repartirse y demarcar dicho territorio en dependencia de sus intereses y de las posibilidades que le brinda este entorno, lo cual no ocurre sin conflictos. Es el caso de las piqueras. La Habana citadina contiene municipios que son altamente valorados por los cocheros por las posibilidades que le brindan para su actividad: lugares con gran movimiento, donde confluyen grandes cantidades de personas que necesitan ser trasladadas, con áreas de servicios de gran demanda y con zonas por las que no transita el transporte público. Todas estas características se encuentran desigualmente distribuidas al interior de los anteriores territorios; por tanto, luchar y ganar el mejor espacio, transportar la mayor cantidad de clientes se convierte en un apremio para todos los bicitaxistas.

La piquera es expresión de un proceso contradictorio, engendro de la dicotomía solidaridad - competencia que dibujará los contornos de las autopercepciones y autovaloraciones de los protagonistas de esta realidad, así como las soluciones a los conflictos al interior de un grupo tan heterogéneo. Unos ponen énfasis en la necesidad como sustento de la igualdad, e identifican a la competencia como un acto desenfrenado que provoca dolor a quien no va acompañado de la suerte, "… *se hace una cola por orden de llegada(…) para que todo el mundo haga 20 pesos, es muy doloroso que yo venga y me lleve una carrera por aquí y que tu no tengas un medio en el bolsillo (…) pero antes cuando era así a lo loco era a suerte y verdad."*

El enfrentamiento cotidiano, cara a cara, en ocasiones violento que impedía el trabajo, reclamaba un orden, una tregua que les permitiera a todos ganar, *(…) hay muchos desórdenes ¿no?, que la gente vienen se cuelan, se fajan, para evitar todo esto se hace una lista, se apunta a la gente porque la gente se ha fajao, por ensañamiento te ponchan los coches, te roban una goma, te roban un espejo, entonces para eso se creo la piquera para nosotros mismos cuidarnos los coches unos a otros y mantener la organización."*

Los códigos y regulaciones de esta forma de organizar el trabajo son expresión de sus nociones más directas de libertad y autonomía. Es un sistema de relaciones lo suficientemente flexible que se amolda a las necesidades de sus integrantes; entraña una gama de sociabilidades, enriquecida por su propia estructura horizontal y dinámica; no exige puntualidad, fidelidad, una imagen, ni otra filiación que no sea a la lista que norma las salidas, no admite jerarquías; coexiste con quienes prefieren trabajar fuera de estas asociaciones, acepta que sus integrantes mantengan sus *clientes fijos* y las relaciones promiscuas de los cocheros con "sus" piqueras no constituye un problema. Como vemos, la negociación pasó primero por los contornos propios del grupo en ese proceso de autoconstitución antes de convertirse en un punto de conflicto hacia el exterior.

Una piquera se convirtió entonces en la reunión de todos los bicitaxeros en aquellos lugares que fueron fijados por el gobierno, se fueron constituyendo y después fueron sancionados por la práctica o fueron negociados entre bicitaxeros y las autoridades locales representadas por el Delegado y el Jefe de Sector y en el que se espera una "carrera"[141] conversando de los precios de las cosas , "*de una niña buena que me encontré*", de la visita del ex presidente norteamericano al país, de las tensiones diarias del oficio, "*como cualquier cubano*". La aglomeración o permanencia de grupos de cocheros en un espacio público determinado, no solo es física, ellos también proyectan sus gestualidades, lenguajes, discusiones, intereses, gustos musicales y estéticos más particulares y encontrados. Acostarse en los bicitaxis, discutir de béisbol, de la guerra de Afganistán, contarse lo que hicieron el fin de semana, tomarse una botella de ron, jugar dominó, oír la música de Vico Si, Marc Anthony, los Van Van muestra que la invasión del espacio público no solo es espacial sino simbólica.

Así el orden de llegada o la selección del "cliente fijo", que no es más que el reconocimiento que otros hacen de la existencia regular del espacio ganado, se convirtieron en los mecanismos internos de organizar las carreras, cuyo precio se fija en correspondencia con el tramo a recorrer. Se marca por turno y van saliendo según ese orden. La pregunta "¿A quién le toca?" se puede escuchar entre ruidos y conversaciones para indicar la organización equitativa de las carreras. Aunque los precios han variado a lo largo de estos diez años de crisis socioeconómica, es por lo general de 20 pesos. Pero tanto las carreras como las ganancias son

[141] Término que los bicitaxeros utilizan para designar los viajes que realizan con cada "cliente".

variables, algunos días 50 ó 60 pesos y otros entre 100 y 130 pesos. Estos son datos que siempre se alteran a los investigadores como lógico mecanismo de defensa.

Como gerentes al fin deben invertir en las bicicletas, cuyo aspecto ha variado también desde 1993. El techo, las mallas o capotes contra la lluvia y el sol que se extienden hasta el propio conductor, la variedad de modelos en busca de comodidad o la aparición de los equipos de música han sido transformaciones sucesivas que se ajustan a la alta valoración que tienen del servicio que ofrecen a la población, "*nos metemos por donde quiera, te esperamos, ningún taxi te deja frente a tu casa"* y por lo tanto, debe mejorarse la imagen de la bicicleta, que invite al cliente por el confort que ofrece. La simbiosis entre la representación del objeto y la percepción de servicio eficiente. La suspensión de la licencia de divisas que les permitía montar extranjeros derivó en ciertas transformaciones "técnicas", como la malla que rodea la parte trasera del bicitaxi, para ocultar la nueva ilegalidad. Las inversiones incluyen grasa, rayos, cámaras, goma, caja de bola y por tanto, la red entre bicitaxero, ponchero, vendedores y otros es amplia: *"Todo lo que tiene el coche es pérdida desde la cabilla que tu sueldas, que te vale 10 pesos... aquí un ponchero ve un bici y no te cobra 2 pesos, son 3 cañas o 4 pesos... sin contar que si la goma es 28 te cobran 20 pesos".* El precio por cada goma es de 150 a 160 pesos, el asiento vale 120-160 pesos y aunque se les exige vale de compra, todos los mecanismos de control estatal se vuelven ineficaces. Por ello la relación con el Estado no solo es de conflicto sino que se busca una regulación del caos, reconociéndole como actor principal, al que le atañe esta función a través del establecimiento de talleres donde se les venda las piezas y accesorios que les son indispensables.

"...Y TIENES QUE SALIR AL PECHO".

Entre redes subterráneas y ansias de reconocimiento el asunto de la ilegalidad se vuelve un valor confuso de fronteras móviles que oscila entre la aprobación y el rechazo. Es mejor estar manejando la bicicleta, "*aunque no se tenga licencia*", que robar: Hay un reconocimiento del valor del trabajo y el esfuerzo personal, aunque para algunos se convierta en una estrategia de camuflaje. A esta ambigüedad contribuye no solo la permanencia del valor del trabajo en condiciones materiales y éticas precarias, sino el impacto nada homogéneo de los sucesivos cambios legislativos que se han llevado a cabo y que contrapone a varias instancias en su función de control social. Falta de señalizaciones precisas, multas diversas por causas similares, trato inadecuado y en ocasiones arbitrario por las instancias que emanan y ejercen autoridad trastocan las fronteras de lo permitido. De esta manera los que tienen licencia como los que no la tienen se encuentran ante el mismo conflicto, porque salir al pecho entonces en el imaginario de los cocheros significa tanto transportar pasajeros de un lugar a otro e ir al encuentro del sustento diario sin respaldo legal como estar estacionado "*haciendo piquera*". *La piquera de Ejido la quitaron*, *ellos están ahí al pecho, si los ve el jefe de sector con licencia les mete multa...."* .Sin la licencia, que jurídicamente los incluye dentro del sector de los cuentapropistas, se convierten en trabajadores ilegales. Para muchos bicitaxistas estas "salidas" tienen una justificación clara, el no otorgamiento de licencias ya sea por disposiciones estatales o por ineficacia en las labores de las instancias correspondientes.

Si a lo anterior se le añade la percepción compartida de los cocheros, de estar situados en un espacio social donde las instancias generadoras de empleo no le brindan el suficiente respaldo económico para resolver sus necesidades, y ven en ser bicitaxista una estrategia de sobrevivencia que los aleja de la posibilidad de delinquir: *" Porque antes de estar estafando, ni estar robando, ni estar haciendo nada por ahí mejor estoy aquí, estoy tranquilo...no me meto en problema con nadie, no me busco problema en mi casa, no me busco problema con el jefe de sector, estoy tranquilo";* entonces *salir*

al pecho constituye la única opción posible en un contexto de pocas alternativas desdibujándose la connotación negativa de la ilegalidad.

Salir y estar ahí *al pecho* son respuestas que transgreden las fronteras de lo legalmente permisible, son las resoluciones encontradas a un conflicto, que sopesando los riesgos deciden salir con las de perder para ganar.

Dentro del grupo existe otro elemento que complejiza aun más la situación. La ilegalidad se acepta cuando viene acompañada de un buen modelo de comportamiento. Por eso ".. *una de las presiones que hay sobre esto, está sobre la base de que se han montado en esto una pila de malcriados, una pila de gente que no mantiene una línea, que no mantiene un respeto (…), en la Catedral nunca se oyó una mala palabra, cuando bajaron una pila de yo no sé de donde salieron, comenzó la mala palabra, la borrachera, la gritadera y la Catedral se caracteriza por ser un lugar céntrico, comercial; cuando empezó eso de " píntate los labios María" y " cógeme esto" (para no decir las malas palabras) entonces ya eso fue creando una mala imagen, un mal criterio que se fue generalizando".*

Por lo general son ilegales, dado que se ha suspendido el otorgamiento de las licencias. Aunque ya se sabe que no todos los ilegales tienen este tipo de comportamiento y que la mayoría lo considera reprobable, en primer lugar porque afecta el negocio y justifica las restricciones actuales: "*Yo no le digo que no persiga a los delincuentes porque aquí los hay, pero que no generalicen a los trabajadores del triciclo, aquí el que se monta a dar pedales no es delincuente, el delincuente lo coge ocasionalmente."*

Por eso hay para quienes éstas conductas constituyen algunos de los motivos de conflictividad con la autoridad, pues hacen que su imagen se vea devaluada y los midan a todos por igual. Estas interacciones y conductas de los cocheros no se ajustaron, por ejemplo a la naturaleza de las acciones y relaciones concebidas para un espacio como la Catedral. La experiencia en el casco histórico de la ciudad, en el que virtualmente perdieron la batalla por el derecho al espacio, les ha hecho articular todo un discurso entorno a la imagen de un bicitaxero y buscar nuevas estrategias.

El redimencionamiento y la concentración hacia otros lugares fue la solución que encontraron para poder cohabitar con un sector, generado por las propias condiciones socioeconómicas de la sociedad cubana; que ha resultado eficaz gracias a la labor de los agentes del orden y al poder de que están investidos al lograr una normalización de éstas conductas, hasta tal punto que algunos cocheros han optado por otros recorridos para "*no meterse en problemas*" y para que otros se perciban como responsables de esas limitaciones y con lo cual las legitiman. No obstante, en la lucha por su existencia, algunos prefieren correr el riesgo[142] de servirle a los más codiciados usuarios: los extranjeros, quienes se ubican fundamental y permanentemente en esta parte de la Habana colonial. Al final el orden valorativo, de rechazo, tolerancia o aceptación de lo ilegal está condicionado por las implicaciones que tienen sus acciones para el reconocimiento afirmativo del grupo.

---

[142] Las disposiciones legales les prohiben a los cocheros montar en sus bicitaxis a extranjeros, aquellos que violen estas prescripciones son multados.

"LA ÚLTIMA CARTA DE LA BARAJA."

"...con todo lo que nosotros hacemos, con todas esas cosas, la gente no nos mira todavía, no entiende del favor y del sacrificio que les damos y muchos protestan..".

Ideas como estas refuerzan nuestra creencia de que éstas autovaloraciones positivas y evocadas con harta frecuencia responden a situaciones y relaciones que subvaloran, marginan o discriminan a los cocheros. La imagen de la víctima es una auto percepción bastante recurrente entre este grupo, se consideran maltratados, no reconocidos ni por las autoridades ni por algunas personas a las que les prestan servicios y se sienten en desventaja para la competencia. Contrario a los juicios que pudiera tener el sentido común sobre estos estados subjetivos, objetivamente sustentados, este grupo transmite una elevada autoestima y altos niveles valorativos*: gente de respeto, honesta, educada, desinteresada, solidaria y sacrificada*; lo cual pudiera interpretarse como una reacción o la activación de mecanismos de defensa para sacar el mayor provecho de las relaciones de conflictividad en las que se encuentran inmersos. Estas últimas han sido a la vez motivo de cohesión grupal y de un sentimiento de pertenencia al grupo que se realiza en el *nosotros.*

Los cocheros manifiestan una sobrevaloración de la actividad que desempeñan, poseedores exclusivos del buen servicio: *"..es el máximo transporte, el único transporte garantizado es este, nos metemos por donde quiera, entramos a donde quiera, te llevamos a la puerta de tu casa, te esperamos, ningún taxi aquí te espera, alquila un botero y dile espérame, te va a decir son cinco fulas.."*, del desinterés: ".. *usted viene y me dice vamos a la Catedral, que son 20 pesos; pero usted me dice "mire cochero tengo 10 pesos nada más" y son raros los casos, casi ni se ven que le dicen que no, nosotros casi siempre miramos del lado de la persona, raras veces miramos el beneficio de uno"*o incluso preservadores del ecosistema: "... *esto no es nocivo, porque esto no desprende ningún gas tóxico (…) el caballo por ejemplo, el orine del caballo es tóxico, el excremento del caballo es tóxico".*

Las clasificaciones y categorizaciones que de ellos tienen "los otros" van conformando el autorreconocerse y el auto pensarse de los diferentes actores, y no precisamente en igual sentido. Las barreras a su trabajo cotidiano, "la permisibilidad" a los cocotaxis y a los coches de caballo y la idea socialmente compartida del enriquecimiento continuo de los cuentapropistas, sector que los incluye y del que se sienten parte, hacen que este grupo en su batalla por el logro de interese comunes construyan una buena autoestima y espacios de pertenencia que contribuyan a lograr una identidad positiva, asignándose atributos y estereotipos que sustenten dicha identidad. La piquera constituye uno de esos espacios de cooperación, donde reflexionan, acuerdan y disienten sobre la propia labor que realizan. Constituye aquella localización donde se negocia con "el otro" *autoridad* y se expresan las lealtades del grupo, se batalla por los intereses mutuos y desde el cual se construyen como un "nosotros" en la pelea por su propio territorio.

La solidaridad es un valor que se asignan en cada entrevista; sin embargo, al analizarla en este contexto particular pudiera decirse que los cocheros se encuentran ubicados en un orden moral contradictorio. Reclaman ser objetos de solidaridad, fundamentalmente por las personas a las cuales les prestan servicios, en un sistema de relaciones cuya lógica es fundamentalmente la de la oferta y la demanda, que estructura un orden ético moral diferente.

"Hay personas buenas, hay personas malas, hay personas regulares, (…) hay gentes que tienen una cierta consideración con el ser humano; pero hay gente que dice yo te pagué los 20 pesos y sube la loma; hay gente que no y se bajan, otros le dicen toma los 20 pesos y déjame aquí "

Al ser la solidaridad un valor socialmente reconocido, el reforzamiento de la imagen de los bicitaxistas como seres solidarios pudiera estar funcionando como el fundamento visible o el contenido intencional de los modos, formas y estrategias que encuentran para sobrevivir en un medio competitivamente desventajoso. Aquellos comportamientos que no muestren a un cochero trabajador, solidario, dedicado, no son bien vistos por sus iguales; aparece así el discurso de la heterogeneidad y la necesidad de la diferenciación y la particularización, donde cada cual responderá por sus actos. Cuando sucede todo lo contrario emerge un "nosotros" homogeneizado y único.

Sin embargo, las autoimágenes además de reflejar construyen en alguna medida la realidad, guiando conductas y modos de hacer.

La carencia y necesidad de reconocimiento, de representación de sus motivaciones ha conducido a los cocheros a proponer formas de asociación orgánicas con carácter jurídico que negocie sus intereses con otras instituciones, incluso que cumpla funciones que contribuyan al "bien común", obteniendo así cierta legitimidad.

El auto clasificarse como *la última carta de la baraja*, donde no importa cual sea porque siempre será la última, es un lugar común en el imaginario de los cocheros, que representa cierto determinismo y fatalidad en su interacción con "el otro" *autoridad*. *"... sin discutir, porque aquí nosotros no discutimos, porque lamentablemente, por desgracia cuando comenzamos a discutir, perdemos (…) asumimos, acatamos cualquier tipo de ley, la que sea; por absurda o brutal que sea la acatamos."*.

No obstante, esta percepción los obliga a explorar otros mundos posibles, construir redes subterráneas y a practicar alianzas, pactos, incluso con "el otro" *autoridad* de los que saquen el mejor provecho.

"NOS BOTAN, PERO NOS VAMOS Y DESPUÉS VIRAMOS."

En el mosaico de interacciones sociales donde la diferencia de raza, género o de capital cultural no genera discriminación o marginación han sido los puntos de conflictos con las autoridades los que han llevado a los cocheros a la creación de prácticas y mecanismos de reconocimiento mutuo. Sin mantener ni defender conductas culturales singulares (en la forma de vestir o hablar, por ejemplo), han podido activar la solidaridad colectiva, exigir el ser reconocidos como interlocutores legítimos, apropiarse de espacios, organizar el conflicto de la competencia, reconstruir una auto-percepción grupal coherente. En el movimiento cotidiano de su existencia se van constituyendo como sujetos, en sus luchas localizadas y cercadas por los límites de su esfuerzo por la supervivencia. De sus experiencias, de su reconocimiento del funcionamiento de la sociedad, de sus percepciones sobre el cambio, de sus necesidades percibidas, de sus frustraciones y de sus aspiraciones nace una proyección identitaria frente a otro con el cual están en constante conflicto.

Los conflictos con las autoridades se generan por maltrato, falta de reconocimiento, desconocimiento de algún acuerdo entre las partes, las restricciones de la licencia, en torno a las piqueras o el trato generalizado sin distinciones. Esta proyección identitaria se conforma de

sensibilidades más o menos comunes, experiencias compartidas frente a otros que lo agreden ya sea de una manera prepotente e irrespetuosa: " ¡oye tú bicitaxero!, no puedes estar aquí." o de incomprensión hacia el esfuerzo humano (según su propia percepción de su trabajo): "¡ño! cobran más que una máquina". Ni las apariencias, tendencias estéticas, religiosidad son esenciales para el reconocimiento mutuo.

El primer punto de conflicto lo constituye el carácter restrictivo de la licencia que no les permite circular ni hacer piqueras en el casco histórico y otras zonas de la ciudad. De esta manera reclaman el derecho al espacio, tan esencial a este grupo ocupacional de constante movilidad urbana. En esta reclamación resaltan el carácter arbitrario de las regulaciones, la falta de explicaciones "*sencillamente no pueden pasar los bicitaxis*" y las posibilidades de los coches de caballos de transitar "*llenando las calles de mierda*". Todo un discurso ecológico se pone en movimiento para legitimar su derecho al espacio. Pero si en la Habana vieja perdieron en esta confrontación, no sucede así en otros espacios de la ciudad donde han negociado demostrando su capacidad grupal.

Las piqueras que nacieron de la experiencia desigual de la competencia se convierten entonces en la segunda cuestión de antagonismo porque "*la medida*" de organizarlas por ejemplo en Centro Habana, donde se estipuló la creación de 29 piqueras, fue "*unilateral... no la tomó un representante de los bicitaxis con la Policía...pusieron las piqueras en lugares donde por ahí no transita personal*". El desacuerdo radica en que no son reconocidos como interlocutores legítimos y no solo cuando el espacio ha sido de esta manera asignado, sino también cuando ha sido negociado. Así por ejemplo en los periplos del Barrio chino los integrantes de la piquera tomaron el acuerdo con el delegado y el jefe de sector de la zona en limpiar " *a pala*" una esquina llena de escombros, reunir dinero para alquilar un carro que recogiera la basura e instalarse en ese espacio en que "*no dañamos a nadie*" : "*Por eso ya nadie nos puede botar de aquí. Pero cada vez que hay un jefe de sector nuevo.... <yo mando aquí y esta piquera se va>*." Cada vez que cambian las autoridades renace el esfuerzo colectivo y también peligran las bases del acuerdo. Este sujeto que se va constituyendo replica: "*Ellos no saben todo lo que nosotros hemos hecho y luchado*". En general esto ocurre con el resto de las piqueras, aunque ya están establecidas son constantemente obligadas a romper su estructura interna y con ello, la organización del trabajo que implican: "*...un viaje estábamos jugando (dominó) aquí parados y pasó un policía, con tremenda mala forma nos dijo que no podíamos estar jugando aquí en el parque, que sacáramos todos los coches de aquí y que nos fuéramos…"*

MIRIAM HERRERA JEREZ

DANIELLIS HERNÁNDES CALDERÓN

REGGAETON, CONGA Y PELOTA: LA MESA DE TRES PATAS DE CADA DÍA.

Las ideas que les presento a continuación son el resultado de varios años de lucha personal contra contradicciones, convicciones e hipótesis propias que se han generado a partir de mi labor personal y también gracias a la importante, y muchas veces inconsciente, ayuda de varios amigos. Son algunas respuestas que he encontrado y en ellas va mucha de mi pasada y actual energía pero también están implícitos, estoy seguro, mis prejuicios y negatividades, las cuales trataré por todos los medios de domeñar.

Antes de empezar tengo que destacar que no soy especialista en ninguno de los temas que aparecen en el título de este trabajo. Tampoco soy un especialista de los intríngulis sociológicos que permitan establecer entre ellos puentes más sólidos desde el punto de vista científico. No obstante tengo dos motivos para generar un acercamiento: primero, los vivo todos los días e, incluso, me gustan o soy asiduo consumidor de alguno de ellos (la pelota, específicamente). Segundo, precisamente por lo anterior y porque soy ciudadano de este país me siento con el más absoluto derecho a opinar y reflexionar sobre los mismos aunque no logre abarcar la totalidad del debate a su alrededor.

Y es que, sin floklorismos de ninguna clase, el reggaeton, la conga y la pelota forman parte de nuestro alimento cotidiano. Los consumimos todos a toda hora aunque no queramos y a pesar de que la prensa y la TV se desgañiten blandiendo estandartes sobre el ruido y las demasías, y sus peligros. No obstante, no quiero hablar de estas manifestaciones en cuanto expresiones aisladas de la vida cultural cubana sino como tres elementos referentes a algo que, calenturientamente, me gustaría llamar "dilución de la marginalidad" u "occidentalización-habanización-licuación del barbarismo oriental". En otras palabras, me gustaría compartir con ustedes algunas ideas sobre las visiones o imágenes que pueden provenir de la socialización de estas manifestaciones culturales, la cual en un escalón más allá de su origen deja de presentarse como una relación entre personas para convertirse en aquella que se produce entre estas y las instituciones.

El pasado sábado 14 de abril me sorprendí cuando leía la sección deportiva del periódico *Juventud Rebelde*. Ya hacía varios días que el play-off de la Serie Nacional de Béisbol había comenzado y se sabía de los altos niveles de rivalidad y pasión que lo caracterizaba tanto en Occidente como en Oriente. No obstante, aparece un artículo de opinión titulado "Crónica sobre un polvorín" cuyo autor se ocupaba de narrar sus experiencias en un juego de pelota en Santiago de Cuba y tratar de generalizar en los lectores la parcialidad por este deporte manipulando fibras sensibles del sentido común cubano. Pero, llamaron mi atención algunas frases insertadas en el texto que señalaban una tendencia analítica que la prensa deportiva nacional trata por todos los medios de evitar pero que siempre escapa a estos esfuerzos. Cito:

"¿Cuantas veces escribimos sobre el polvorín de colores que es un estadio de béisbol? El mismo «Guillermón» se antoja, al asomarse este choque crucial, un volcán rugiente de cornetas y tambores, un desfile de personajes empapados de sudor, una escuela de conga y gesticulación."

Y más adelante, acotaba:

"Parque de la risa y de las emociones, donde se disfruta de un jonrón con una ola de palabras fuertes y con golpes en los aleros metálicos situados a lo largo de los palcos bajos."

Al punto de terminar de leer el trabajo me abordó una duda: ¿acaso esa descripción tan "light" no se puede encontrar en los demás estadios del país? Más allá, ¿acaso eso mismo no había sucedido días antes en Pinar del Río, La Habana, Ciudad de La Habana? ¿Acaso no hay congas, ron, palabras soeces, sudor, marginalidad, en los estadios del occidente de la isla? ¿Por qué tuvo que esperar el periodista a que se enfrentaran villareños y santiagueros para generar su historia? Propongo una respuesta: Oriente es visto como la cuna y la tierra de la marginalidad y la rudeza cubanas, donde nacen y triunfan las rebeliones de lo más adentro de la persona y donde, por eso mismo, la idea de la redención normalmente se traduce en tradición endémica y orgullosa de sí misma. Si seguimos esta dirección, entonces se entiende que el estadio de pelota oriental sea entendido como el paradigma de la actividad lúdica del populacho y donde los desmanes son la manifestación de la cultura del atraso. Entonces, cobran espíritu propio frases como "conexión (batazo) bestial"; un localismo beisbolero para definir el foul que significa nada más y nada menos que "golpe"; el rojo como color preferido –el color de la superstición y la brujería; la exclusividad constructiva del estadio. Todo esto, al lado de la más absoluta, positivista y construida gesta patriótica nacional.

Confieso que, como fanático crítico del béisbol, me habría gustado que las intenciones del periodista hubieran estado a favor de Industriales. Y aunque no estaría de acuerdo con que utilizaran los mismos epítetos para calificar el ambiente en el "Latino", estoy consciente que se manejarían algunos parecidos. Similares pero no iguales pues, al fin y al cabo, el artículo fue escrito en Oriente y sobre Oriente, aunque no desde Oriente. Podemos convenir, pues, que la esencia de una crónica deportiva puede enrarecerse discriminatoriamente en el viaje del este al occidente de nuestro país, y con ella las imágenes sobre la regionalidad y las culturas del mismo. De hecho, en el "Latino" se le grita "palestino" a cualquiera que no sea de Ciudad de La Habana, incluso a los de Habana "campo".

Algo parecido me ha sucedido con la "excepcional" versión de conga de la obra de Ricardo Leyva que hace un año convulsionó al país. El mismo autor afirmó que nunca imaginó que su conga iba llegar tan lejos. Sabía –por supuesto que lo sabía- que iba a pegar, pero no tanto. Pero, de nuevo, preguntémonos: ¿Por qué nunca un producto musical de la conocida comparsa santiaguera de Los Hoyos llegó a lo más alto de las listas musicales del país? ¿Por qué Leyva (músico santiaguero) tuvo que suavizar –potabilizar- la conga de Los Hoyos con violines y trombones, más allá de la adaptación a la estructura de su orquesta? Respuesta a las interrogantes: lo hizo porque sabía lo que representaba. Todo un palo musical, escasamente experimentado que, sin embargo, había que limar pues en su original no iba a ser consumido tan fácil. Conclusiones: pop a lo cubano, eficiente y aclamado.

Pero hay más: después de ese intento, Leyva produjo otra conga (*¡Ay, qué felicidad!*), esta vez menos visceral, más "limpia". En el video clip de la misma, un dibujo animado que representa a un negrito pillo (casi un güije y muy parecido al mismo Leyva) se afana en no permitir que la conga salga (literalmente) del monte y llegue a La Habana, arrastre a sus pobladores y triunfe. En el ínterin, y gracias al demoníaco compás, Carlos Otero sale volando cual cohete autopropulsado (gracias a una bomba puesta a sus pies por el negrito), una mujer busca pleitos en plena calle y Ciudad de La Habana tiembla ante los pisotones rítmicos de la orquesta. Al final, el negrito no alcanza el objetivo y hasta los encartonados presentadores del noticiero

salen bailando por las calles sin pensar en que momentos antes habían sido atados y amordazados para que la conga pudiera ser escuchada.

Otra vez el mismo resultado: la aceptación de un producto "soft" que se debate entre la marginalidad de la que nació y la necesidad de ser enlatado para su consumo general. El problema estriba en que en esta ocasión el tratamiento fue mucho más allá y es evidente la contradicción que trata de trascender el producto original, sólo generado y desarrollado por sectores marginales (los que gustan del sudor a raudales, la gritería y el constante roce de las multitudes del estadio de pelota). El clip de la primera conga era marginal casi por completo. El segundo necesitaba dejar de serlo para completar su llegada triunfal a La Habana y hacer las delicias de compañías disqueras que casi ningún cubano conoce. Vuelve otra vez el viaje de Oriente a Occidente y la consabida dilución de lo marginal, con una diferencia con respecto al ejemplo del béisbol: dicha dilución está vinculada a mecanismos y fines de apropiación y reproducción de capital, o sea está relacionada con la industria de la música cubana, la cual está caminando los trillados –pero poco conocidos en Cuba- pasos de la más auténtica empresa capitalista.

Vayamos un poco más lejos y toquemos un punto polémico muy llevado y traído: el reggaeton. Admito que no soy partidario de este género musical, aunque me gusta la sensualidad y no soy ajeno a la realidad de su filón de explícita e inicial diversión. Pero, en estos últimos años estamos siendo testigos de un fenómeno nuevo en nuestra música que nos presenta como exponentes paralelos a otros de nivel mundial: la "popización" (que no popularización) del reggaeton. Esto se inserta dentro del proceso de copia acrítica de las corrientes del pop mundial e iberoamericano que se produce en nuestra tierra y que ha forjado ejemplos poco originales y decididamente planos. Ya quedaron atrás los tiempos de los pioneros del reggaeton en Cuba, venidos a occidente adivinen ustedes de dónde… de Oriente. Ya no hay más Candyman –junto con la polémica y racista respuesta anónima a sus canciones, oída hasta la saciedad en la capital-, ni Cubanito 2002, ni la crítica social, ni el repentismo. Aquel reggaeton fue aceptado a regañadientes sin ser socializado en los medios pues de todas formas se escuchaba. El nuevo es radiado y televisado porque vende y es más limpio, más agradable al paladar.

Ahora son los muchachitos del pop, los salseros oportunistas y los renegados del rap los que capitalizan el reggaeton, lo doblan en cualquier escenario (¡al diablo las letras ideadas al momento!) y lo venden en pura lata de cerveza, mangoneando a diestra y siniestra las más auténticas representaciones raperas y del hip hop. Queda así, licuado el inicialmente irreverente reggaeton, ese que nació en el barrio, a golpe de guapería, vulgaridades y violencia de la buena (todavía me acuerdo de otro trabajo periodístico cubano y creo que soy un privilegiado al tener acceso a tanto periódico, que afirmaba que el reggaeton inicial de Daddy Yankee [¿o era Don Omar?] fue financiado por capos barriales de la droga en Puerto Rico).

No obstante, algo queda de la cuna marginal. En las pasadas vísperas del 4 de abril, "Eminencia Clásica" apareció sin avisar, teloneros del aclamado Paulo FG, en el espectáculo por el 45 aniversario de la UJC (según los organizadores, no estaba en los planes). Resultados: ataque periodístico a los reggaetoneros y a Paulo por haberse expresado contrariamente a la, cito: "cultura y valores primigenios de nuestra identidad nacional cultivados durante años por lo mejor de nuestros artistas" y, en el caso de "Eminencia…", hacerle el juego a las, cito: "industrias culturales del neoliberalismo". Todo esto sin tener en cuenta que esos valores primigenios cubano-caribeños salieron de lo marginal y que a través de un blanqueamiento

histórico iniciado por las industrias culturales del capitalismo, han llegado a ser aceptados ampliamente por la media del público nacional. Y sin tener en cuenta, tampoco, que el reggaeton gusta, incluso el más elementalmente comercial y vulgar (el cual emite los mismos significados y contenidos que los más radicales reggueatoneros y sin embargo es más aceptado).

Más preguntas: ¿por qué el reggae-pop-ton, y toda su parafernalia híbrida de vestuarios mickies y poses raperas, se socializa por todos los medios masivos cubanos acríticamente y se atacan los remanentes más auténticos de la historia popular de ritmos originarios? Que quede claro: no estoy defendiendo a capa y espada la marginalidad ni sus manifestaciones ni estoy afirmando que la trascendencia artística válida de la misma no es beneficiosa. La marginalidad es un concepto construido para tratar de atrapar la realidad de individuos no clasificables por los aparatos estatales y se convierte en problema, entre otros momentos, cuando es socializada mediante tabúes y negaciones y cuando se trata de ocultar los inicios y comienzos de determinada representación artística nacida alrededor de sus fronteras. ¿O acaso en los conciertos del Benny no había fajazones y ronazos? ¿Quién iba a los conciertos de Peyo "El Afrocan"? ¿Dónde se dan los conciertos de los rockeros habaneros ahora y por qué se le llamó "La Madriguera" a una de sus pasadas plazas sonoras? ¿En las discotecas y fiestas house no se consumen drogas y alcohol? Hay que aceptar estas realidades y trascenderlas en cuanto a problemas del individuo y su coyuntura –íntimamente vinculadas con las estructuras sociales modernas- y no como expresiones demoníacas que se deben execrar y tapar al público conocimiento.

Uno de los más profundos exponentes de las fronteras en el arte audiovisual actual cubano, X Alfonso, ha reafirmado continuamente sus orígenes y posiciones de siempre en lo marginal. De ello dan fe sus videos, letras y solidez musical. Los medios de comunicación y estructuras institucionales en nuestro país (el Estado) con los ojos cerrados "aceptan" lo que de legítimamente popular tiene por ser difícil de analizar y tragar. Mas, hasta ahí. Toman nota de su música y sobre ella se escribe y se habla pero no hacen lo mismo con su esencia como sujeto social. No buscan su reproducción en el universo social de la nación. Y no lo hacen porque X es irreverente, es contestatario, es barrial, es… marginal.

No sólo es negativo hacerle el juego a la "recolonización de lo social por el neoliberalismo", como dice *Granma*. También lo es tratar de hacer invisible a los ojos de las personas –las masas populares consumidoras- las afirmaciones identitarias primigenias de lo popular en aras de su presentación limpia, desprovista de todo lo tosco y atrasado, de todo lo tercermundista y endémico. En definitiva, el rock anglosajón, el rap norteamericano y las canciones que más gustan universalmente son los menos relacionados con sus orígenes y los más eficaces comercial y socialmente. Ya nada se sabe del blues negro o de los '60, inmediatamente antes de ser enlatado por las compañías disqueras; tampoco se oye el funky más psicodélico de los negros urbanos de Estados Unidos. Más acá, ¿nadie se acuerda de la polémica lambada y los dentales de las bailarinas? ¿A quién le gustó una de las últimas salidas al aire de 23 y M, dedicada exclusivamente al guaguancó?

Lo mismo sucede con la conga, el reggaeton, la pelota. Sus expresiones radicales –que no las criminales o vulgares de corte gratuito- se apartan y se etiquetan sin pensar ni un momento en que forman parte de nuestro acontecer cotidiano. El blanqueamiento artístico no es un fenómeno puramente del arte, es social. Pertenece a la discusión social, entonces. De nada vale plegarnos a prácticas asimilacionistas-reduccionistas-organizadoras que no sólo vienen desde el

norte revuelto y brutal (entre paréntesis, ¿es casual que el Estado se represente en el tope de la sociedad, tal y como sucede con el punto cardinal Norte?). Concentrémonos en analizar el porqué de la aceptación, o no, popular, el cómo de las expresiones artísticas actuales y el de dónde de sus ascendencias y herencias.

JULIO TANG ZAMBRANA

Pensar Nuestra Sociedad a Propósito del Reggaetón

(Muela para un Coloquio)[143]

Queridas amigas y amigos,

Probablemente no todos ustedes sepan que este coloquio sobre el Reggaetón debió celebrarse hace casi dos años. Circunstancias que, de haber contado con más tiempo, bien habría valido la pena relatar aquí, lo hicieron imposible. Baste decir entonces que fueron cuatro las instituciones culturales –nacionales y "de la base"- que a lo largo de este tiempo apelaron a argucias más o menos admisibles para no echarle bolas al asunto. Este culipandeo institucional –que puso a prueba la tenacidad de los muchachones y las muchachonas de la Cátedra Haydeé Santamaría- expresaba, per se, que no debía cejarse en el esfuerzo.

De manera que no ha sido fácil, ni por casualidad, que estemos, por fin, reunidos hoy en este paraje bien llamado "La Madriguera", voz que nos viene del bajo latín y que en buen romance castellano sirve para definir la "Cueva o lugar retirado y escondido donde se oculta la gente de mal vivir".

Pero vayamos al asunto.

¿Qué volá con el reggaetón?

La pregunta me la formulé hace casi dos años e intenté respondérmela emborronando un par de cuartillas que entones titulé "Sospechas y conjeturas acerca del reggaetón" y que hoy son puro fiambre.

Presumía yo entonces que, con el reggaetón, sucedería lo que con la *lambada*, aquella forma musical venida no recuerdo de dónde que hizo furor entre los bailadores allá por los ochenta del siglo pasado y que –pese a que fue profusamente difundida por la radio y la televisión- un buen día desapareció de nuestro ámbito y... ni el recuerdo. Craso error el mío: el reggaetón ha sentado plaza sólidamente entre nosotros, al extremo de que hoy, me atrevo a afirmar, no hay otro "genero", si es que éste lo es, o forma musical más escuchada y bailada en esta *Habana Inmortal* que diría el poeta, cuya "banda sonora" actual no es otra: camínese si no por los barrios populares –que son los más- y será el ritmo elemental y simplón –pero pegajosísimo- y las letras no pocas veces soeces del reggaetón lo que se escuchará hasta el aburrimiento: reggaetón en las accesorias, las salas y los portales; reggaetón en los bares y las tabernas; reggaetón en las tiendas y agromercados; reggaetón en las reproductoras de las guaguas, los almendrones y los bicitaxis.

Hace unos días me contaba un amigo que un reggaetonero famoso hizo desbordar el Hurón Azul, el bar de la UNEAC, donde los "fans" que no cupieron bailaron desaforados en la acera sin necesidad de pagar la entrada. Y en la "Macumba" que, también me cuentan, es la

---

[143] Leído en el Coloquio "Pensarnos a propósito del Reggaetón", organizado por la Cátedra de pensamiento Haydee Santamaría de la Asociación Hermanos Saíz en "La Madriguera", el 8 de junio del 2007.

discoteca pagada en "fulas" más cara y sandunguera de La Habana, hace unas noches se recaudaron 2000 ceucés sólo por concepto de "cóver", en una multitudinaria jornada reggaetonera.

Por mi parte, en un ejercicio de lo que gusto llamar "sociología ambulatoria participativa", apliqué una encuesta callejera a veinte vendedores, estacionarios y trashumantes, de CD "quemados". El resultado fue unánime: los discos más demandados son los de reggaetón.

De manera que, todo parece indicarlo, el reggaetón, mal que nos pese, y ante la reticencia y el estupor de nuestras cultas instituciones culturales y medios de radiodifusión, ha devenido en expresión popular, quiere esto decir, que viene siendo considerado por el Pueblo como propio y fuerte candidato a incorporarse a su tradición.

Muy bien: ante lo hecho, pecho.

Quede claro que nada está más lejos de mi intención que la de erigirme en abogado defensor o fiscal acusador del reggaetón. Puedo –y debo- sin embargo, emitir mis criterios sobre el asunto, ya no tanto apoyados en sospechas como en certezas, aunque no falten las conjeturas.

Hay quienes opinan –yo entre ellos- que un pueblo bailador por afición, pasión y tradición como lo es el cubano, para quien el baile está en la base misma de su más íntima sustancia cultural –no olvidemos que hasta en los vivaques de la manigua redentora se organizaban saraos al son de la tambora, el tiple y el güiro- para un pueblo bailador como el cubano, les decía, haber tenido que echar mano del reggaetón es expresión cabal de lo que, parafraseando a Jorge Mañach, no me arredro en calificar de "crisis", ya no de la "alta" sino de la "otra" cultura: la popular.

Esta "crisis", según mi apreciación, puede advertirse en todos los ámbitos de la cultura que el pueblo desde siempre creó y recreó para su propio solaz y goce estético: el carnaval y la rumba no son ni remotamente los únicos, pero cuentan entre los más evidentes. Por cierto, y discúlpeseme la digresión, hace un par de días, en la Casa de la Música de la calle Galiano los rumberos de salones y cabarets de La Habana celebraron el cincuenta y cinco aniversario de la fundación de los "Muñequitos de Matanzas"; para esta ocasión, el conjunto "Los Papines" estrenó un número al que titularon "Rumba con reggaetón". Interesante "fusión". Pero les hablaba de la crisis de la "baja" cultura, y creo que es justamente en la música para bailar donde el asunto se torna más alarmante. En el recién concluido "Cuba disco 2007", una joven funcionaria, creo que de la EGREM, apelando a un eufemismo consolador, dijo en una entrevista para la televisión que la música bailable cubana "no está pasando por uno de sus mejores momentos" (sic).

Ciertamente, desde hace años se viene apreciando un "vacío" en el quehacer de nuestras orquestas y conjuntos de música para bailar. Las razones que explicarían este fenómeno no son pocas e intentar explicarlas aquí y ahora, excedería con mucho el propósito de esta mi intervención. Pero una que no puede soslayarse es la ausencia de espacios para bailar.
En esta Noble Habana, donde en vísperas del triunfo de La Revolución contábamos los bailadores con más de cincuenta espacios cotidianos donde dar rienda suelta a nuestra afición

–y no cuento academias de baile, clubes nocturnos y cabarets- hoy no tenemos ninguno, excepciones hechas de las "Casas de la Música", --cuyos "covers" en moneda dura nos las hace prohibitivas a la "gente de mal vivir"- y el por fin "adecentado", "domesticado" sería mejor decir, Salón Benny Moré de La tropical, donde hoy alternan payasos y maromeros con magos, roqueros y trovadores, y sólo muy de vez en vez puede la juventud de a pie bailar con las orquestas de su preferencia, pagando la entrada con pesos cubanos de los blandos.

A mi modo de ver, conjeturo que estos espacios vacíos son los que ha venido a ocupar el reggaetón. Conjeturo, además, que en las letras soeces y la manera provocadora y procaz de cantarlo y bailarlo, va implícito un mensaje de la plebe, no descarto que contestatario y respondón, al que nuestras autoridades –no tanto las policiales como las culturales- han de prestar cuidadosa atención. Quizás, conjeturo también, se venga haciendo más que necesario imprescindible un foro de reflexión y debate, amplio, plural, desprejuiciado, culto y popular sobre estos asuntos y hasta -¿por qué no?- un Festival de la Cultura Popular que intente emular aquel fabuloso que organizó recién ocurrido el triunfo de la Revolución el inolvidable Maestro Odilio Urfé, Festival que, desde ya, propongo lleve su nombre.

Queridos amigos y amigas, afortunadamente contamos en esta reunión con compañeras y compañeros especialistas lúcidos y bien formados e informados en diversas disciplinas relacionadas con las ciencias de la cultura y de la sociedad, que más allá de conjeturas sabrán desmenuzar el tema que no ocupa y arrojar luz para su mejor comprensión. A ellos cedo el puesto y pongo el punto redondo y final a esta "muela" mal hilvanada que no ha tenido otro propósito que el de animar la discusión y espolear el debate, en la certeza, eso sí, que defender la Cultura Popular, la Cultura de un Pueblo, no es un mero pasatiempo sino un deber moral. Si de alguna manera lo logra, me doy por satisfecho.

To, ìbán Èshu...

Muchas gracias.

TATO QUIÑONES

LA MALA PALABRA EN CUBA NO ES *CENTRALIZACIÓN* SINO *EXCLUSIÓN*.

ENTRANDO EN DISCUSIÓN.

Empezar un diálogo con una hipótesis así puede justificar entre ustedes algunas dudas. La cosa parece estar clara: En Cuba todo se resuelve si se descentralizan todas las funciones del Estado. En cambio yo pienso de otra manera sobre el mismo tema. Sobre esto estaré hablando en lo adelante. Pronto les digo, que un país de escasos recursos y tan urgido siempre como Cuba haría mal si dispersa los pocos recursos de que dispone. El dilema empieza cuando el *dueño del monedero* nos deja fuera del juego, y más tarde, hemos de enfrentar sus "errores tácticos" o padecer sus hábitos de cleptómano sin ser pariente nuestro. Entonces, aquí yo marco la ralla. Estoy en contra de aquél que *juega a las chapitas* con los bienes de todos. Pero bien, me parece algo legítimo hacer un énfasis diferente entre estilos, enfoques y métodos a emplear en esta batalla. La cosa es de qué lado se está.

Les ruego me disculpen si atropello un poco el tema. La única función que tendría mi intrusión sería motivar un debate sustancial sobre la actual economía cubana. Lo mejor está por ocurrir después que termine esta vez de hablar.

Como un jarro de agua fría, de inicio, les lanzo una cita al rostro: "La economía cubana sigue caracterizándose por mantener un bajo nivel de integración entre sus principales sectores, que sumado a una tecnología de alto consumo energético, condiciona un alto grado de importaciones de bienes intermedios necesarios para el funcionamiento de la capacidad instalada".

Esto opina un economista cubano: Omar Everleny Villanueva (2004).

Como todos sabemos de economía muy poco –más bien hemos manejado la crematística a golpes y porrazos-- les diré que Everleny nos ofrece una mala noticia. Primero, habla de un país fragmentado de cara al mundo. País, además, que se ofrece al mejor postor. Esta ciudad, por ejemplo, al ser integrada en un circuito económico mundial que se moviliza bajo una lógica mercantil, siente hoy el impacto de una *economía turística* que le deforma su entramado de vida cotidiana, hasta tal punto, que hace de nosotros simples extranjeros en nuestra propia tierra. Luego, se cumple una década que la economía nos envía señales de humo. El dilema no es cómo enfrentar el cambio tecnológico radical de nuestro aparato productivo sin tener plata para ello. En verdad este asunto empieza por el diseño del propio aparato productivo que debemos adoptar en Cuba. Lo que está claro es que este no sirve para nada. Es más, hacen un Frankenstein a piezas. Es decir, sin tener una idea exacta a dónde se va, lo están modernizando a retazos. Parece que, además, este asunto nos daría para largo. Importar bienes intermedios significa, asimismo, que se sigue aún restando *valor agregado* a cuanto se produce en el país. Subdesarrollo y más subdesarrollo. Esto, más lo que perdemos en un intercambio desigual con otros países.

¡Trabajamos *pa´l inglé*!

Esto nos parece una broma: ¡Estamos en lo mismo 48 años después!

Pedro Campos, Chaguaceda… La gente del proyecto *Nuestra América*. Por favor, entre quiénes estamos aquí, ¿me pueden explicar cómo debemos entender esto?

Digámoslo así: Cuba tiene abierta su economía al mercado mundial (¿70% del PIB?). Cualquier cambio allá afuera inmediatamente se hace sentir acá adentro. En cambio, nuestro país no significa nada para el comercio internacional (apenas 0.02 centavos del mismo). Para colmo de males, sería más sencillo adquirir un cepillo de dientes en Groenlandia que en un taller de la industria local en algún municipio del país. Para que se entienda bien: Es más fácil realizar en Italia ciertas pruebas por encargo de nuestro Laboratorio Central de Criminalística, antes que comprar el producto necesario y pedirle a la Universidad de La Habana que fabrique dicho reactivo y haga la prueba pertinente al caso. (El costo se reduciría cinco veces.) Sumemos a ello que nuestro poder de maniobra en el mercado internacional es mínimo, no sólo por la escasa competitividad de los bienes y servicios cubanos, sino, además, producto del diferendo con Estados Unidos (cuya economía es 33% del PIB mundial). Nuestras fuentes de acumulación son menores, sin duda, como resultado de tener un mercado nacional famélico. En tal sentido, la presión de una demanda interna aplazada (13,55 miles de millones de pesos) sobre la economía cubana se equipara al dilema de nuestra deuda externa (10, 80 miles de millones de dólares).

Resulta así difícil crear un círculo virtuoso a partir de tal estado de cosas.

RESCATE DE LA MEMORIA ECONÓMICA DEL CUBANO.

Sugiero hacer algo de memoria antes de continuar en esta tarea. La tarea sería construir un mapa que nos permita saber si andamos hacia el socialismo aún o si, en cambio, hemos desviado la ruta en algún punto. Confieso que mi brújula sería Ernesto Che Guevara en este análisis. Luego, tengo mi propia periodización que podría confrontar con Carmelo Mesa-Lago, Marifeli Pérez-Stable, José Luís Rodríguez o Olga Fernández Ríos, por indicar algunos autores. Sin embargo, esto me metería en un tremendo lío del cual no saldríamos a flote jamás. Según creo, todos ellos tienen limitaciones muy serias en el tema.

Entonces sería lo mejor abordar nodos específicos dentro del proceso en curso.

Empecemos por aquí:

Después de un fallido intento de diversificación agrícola y de industrialización aceleradas, sin fuentes de acumulación externa, se regresó al azúcar para financiar aquel proyecto inicial sin modificar la concepción desarrollista implícita en el mismo. El plan de producción de azúcar (1965-1970) tensionó toda la economía y la llevó al borde del colapso. Año y medio de salario en la calle sin respaldo material llevó el precio de una cajetilla de cigarros hasta 20 o 25 pesos. (Entonces el dólar estaba en el mercado negro entre 5 y 7 pesos. Imagínense ustedes: ¡una caja de cigarros al precio de 3.60 o 5.00 dólares!) Definitivamente, lo que entra en crisis en 1970 no será una zafra o un plan; sino, toda aquella concepción del desarrollo anterior. Había mucho de voluntarismo en todo esto. Por ejemplo, el dilema del pleno empleo se resolvió –hasta llegar al extremo del trabajo forzado: *Ley del Vago*, etcétera-- con un subempleo que haría de alternativa al desempleo.

En 1965 Ernesto Che Guevara decía:

"En estos países no se ha producido todavía una educación completa para el trabajo social y la riqueza dista de estar al alcance de las masas mediante el simple proceso de apropiación. (…) Resta un gran tramo a recorrer en la construcción de la base económica y la tentación de seguir los caminos trillados del interés material, como palanca impulsora de un desarrollo acelerado, es muy grande."

Esto explicaría todo.

Somos unos *metecabezas*, unos *luchadores,* unos *lazarillos*… al margen de la ley.

Esto nos explica, por ejemplo, --en los años 70-- la apuesta del Estado cubano por el estímulo material. Esto nos explica, además, que la lógica consumista se haya extendido sin dificultad por toda una sociedad de gente idealista. ¡Increíble! Sería un cambio tan rápido como aquel que produjo la introducción de la pizza y el espagueti en Ciudad de La Habana. (¿Tenía que ver esto con el cine de Felline?) Como un resultado de la mejoría del precio de los productos básicos (NOEI), así como de un favorable intercambio comercial (CAME), sería posible mantener una dinámica de *crecimiento sin desarrollo* y una *ficción de prosperidad colectiva* que permitió llenar con una industria-chatarra el país. Por supuesto, todo a nombre de una nueva concepción del desarrollo: el *gigantismo soviético*. Primero, esta nueva estrategia no se podía sostener sobre sí misma. Segundo, este modelo era la negación de los ideales del socialismo que habíamos antes asumido en Cuba. Desde luego, sería otra la cuestión de fondo. Porque… "El socialismo es una tarea esencialmente política", diría el compañero Fidel Castro (1987). Por tanto, el dilema no estaba en un modelo de *economía expansiva* que se agota, sino, estaría en la figura de un tecnócrata que triunfa en la sociedad.

La ruta crítica había variado su curso inicial.

Economía si conciencia no es socialismo –alertaba Ernesto Che Guevara--. Esto ha de justificar un *Proceso de rectificación de errores* (1986); pero, también, explica el porqué de una *Batalla de Ideas* (2000). Se trata de crear riquezas con la conciencia y no al revés –diría el compañero Fidel Castro.

(Desde luego, esto nada tiene que ver con un *socialismo productivista* que intenta explicarlo todo, a partir de una realización de cierta ley de correspondencia entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción; todo ello, ajeno a la acción conciente de masas.)

En una primera lectura del *Período especial*, emerge la figura del tecnócrata ahora convertido en gerente de la nueva economía. (El rótulo de *Período especial* puede ser empleado de dos maneras: a) para indicar la etapa de repliegue [1989-1994] y estabilización [1995-2000] posterior de la economía cubana, o, b) para señalar el período de reciclaje de un modelo de socialismo [estatista, igualitario, etcétera] por otra sociedad más abierta y libertaria… ¿socialista? Es decir, entre la última década del siglo XX y la primera del siglo XXI.) En ambos casos resulta algo curioso como fórmulas socialistas –estímulo material colectivo-- como las UBPC no prosperan y otras más capitalistas como el trabajo por cuenta propia –estímulo material individual-- son definidas como una solución estratégica para la Revolución cubana. Después surgió la idea de convertir el estudio en fuente de empleo. (Lo cual es positivo pues subvierte aquel antintelectualismo de las políticas de Estado anteriores: "Trabajar duro en Cuba es cagarse las manos".) Pero antes se adoptó una solución keynesiana (recurso burgués) al asumir al trabajo por cuenta propia como amortiguador frente a los altibajos de una economía que no aseguraba

una fuente estable de empleos. Entonces se produce un proceso de acumulación no socialista en la sociedad cubana, con recursos burgueses, a manos de un Estado nominalmente socialista.

Regresamos al punto de partida… 42 años después. Como diría Ernesto Che Guevara: "no se ha producido todavía una educación completa para el trabajo social y la riqueza dista de estar al alcance de las masas mediante el simple proceso de apropiación". Entonces, ¿de qué socialismo se está hablando en Cuba?

Esto ha creado consternación entre las masas.

MILONGA A "MIS COMPATRIOTAS, MIS HERMANOS".

(Según el final de un taxativo poema del finado Roque Dalton García.)

Confieso que esto me estruja el alma. En 1978 aquí sobraba gente. En esa fecha llegué a Angola con 18 años. Puesto a elegir, iría de nuevo hoy al África. En cambio, tengo amigos que fueron a trabajar en talleres de Alemania o a cortar árboles en la Siberia. La cuestión se reduce a cómo deciden sobre la vida de personas como si éstas fueran medios básicos. *Entonces se tiene la sensación de haber sido una hoja lanzada al viento. La vida es única y no se repite. Desde luego, muchos nos hemos empeñados en ser mejores personas. La batalla contra el egoísmo ha sido angustiosa y difícil para todos nosotros. Siempre lejos de la familia. Sometidos a una educación espartana, sin saber que Esparta había significado la esclerosis de Grecia. En verdad, somos el resultado de una educación básicamente histeroide que ha involucrado por igual a todos los cubanos: porque nunca se sabe en Cuba porqué te premia o porqué te castigan. Construimos un país solidario haciendo una lectura invertida de Alejandro Dumas:* uno contra todos y todos contra uno. *Quizá por eso la gente no pide "permiso" antes de entrar, ni dice "gracias" al recibir algo, ni ofrece en la mañana los "buenos días" a su vecino. En cambio uno sigue pensando que todo tiene sentido. Y uno sigue aquí. Y busca una fórmula que premie a los altruistas y satisfaga a todos… menos a los egoístas. No porque se tenga aversión contra ellos. Simplemente, no sería posible estar a bien con gente así sin hacerle antes daño a los demás.*

ECONOMÍA CUBANA: ANÁLISIS MACRO Y MICRO DE ACTUALIDAD.

Entrando en el asunto: Les alerto sobre el peligro que corren dentro de la cabina del piloto. En la calle puede llover a cántaros y, en cambio, dentro de la cabina los relojes indican que hace buen tiempo allá afuera. Les ofrezco sólo tres ejemplos: 1) "La deuda externa se reduce", dicen los relojes. Lo que ocurre en verdad es que se devalúa el dólar. Seguimos con igual índice de *país-riesgo* que antes. Tenemos sólo acceso a un crédito de corto plazo y con un interés muy alto. 2) "Disminuye el déficit fiscal al mínimo" (2,5% del PIB) –otra noticia--. En cambio aumenta el déficit bancario como resultado de la indisciplina financiera entre las empresas (cobros y pagos). ¿Acaso no sería lo mismo, pero al revés? 3) Los relojes indican un movimiento sostenido de las importaciones de alimentos y combustible (60% del total). ¿Disfruta pues nuestro comercio exterior de buena salud? Bastaría con decir que el 62% de la tierra está sin cultivar. ¿Tenemos así seguridad alimentaria en Cuba? Pudiéramos seguir adelante hasta que, alarmado, ustedes decidan al final fugarse con urgencia de aquella cabina.

Por otra parte, las presiones sobre la economía son aún fortísimas.

Señalo sólo tres dilemas: Por una parte, la manera que se renegoció la deuda externa cubana, dándole ciertas facilidades de inversión al acreedor, significa una burda maniobra o se trata de una actitud suicida. Esta gente no viene a Cuba a hacer patria sino dinero. Everleny nos alertaba sobre una economía fragmentada que no resistiría un proceso inversionista de tal naturaleza, sin suceder antes como lo que le ocurre al parabrisas de un auto cuando se rompe. Es decir, esto podría agudizar la deformidad estructural de la economía cubana y, asimismo, bloquear el proceso etcnocultural en Cuba a mediano plazo. Por otra parte, la gente tiene tanta plata como para comprar el 56% del PIB si se privatiza el país en este instante. (Esto sin contar los bienes capitalizables de la población y las remesas en divisas que esta última recibe.) Lo difícil aquí sería la altísima concentración del dinero entre los ahorristas, así como el potencial especulativo de la misma. Los ricos en Cuba tienen, poco más o menos, 28 veces más que los pobres. Y según la ley del mercado: "Quién paga, manda". (Liquidez monetaria cuyo óptimo se considera debería ser: 22% del PIB.) Finalmente, el nivel de apertura externa de la economía y su débil mercado interno reducen las fuentes de acumulación en Cuba (ahora un 10% del PIB) al mínimo; cuando se estima que, al respecto, la taza de acumulación interna debían superar el 25% del PIB. La cuestión se resuelve con una mayor eficiencia en la gestión económica del país. Pero esta es la historia de la gallina y el huevo.

¿Entienden por dónde voy?

Esto no va a marchar bien si seguimos echados sobre el césped sin hacer nada.

Lo diré de forma simple esta vez: En la cabina del piloto se perdió todo sentido de realidad. El país anda sobre el filo de una navaja. Falta algo más que dinero para adelantar un proyecto de nación prospera y soberana: es decir, nos falta talento y ganas. Pero, sobre todo, aquel proyecto de nueva economía que se ha adoptado está en problemas hoy mismo.

Según mi parecer, la apuesta por una economía de servicios es correcta.

Pero…

Parece obvia la marcha de cierto silogismo hacia el futuro. Esta lógica nos conduce hacia una sociedad abierta y libertaria y, dentro de esta última, hacia una cultura del diálogo. Pero este asunto nos aparta de la línea que avanzo.

Estoy en la cuerda de una sociedad que apuesta por el conocimiento como fuente de riquezas para la nación cubana. ("La riqueza de las naciones", según Adams Smith. Entonces sería el comercio.) Pienso que resulta la mejor opción. Tenemos una fuerza de trabajo bien calificada y muy dúctil, así como la economía de servicios representan el 65% del PIB. (El turismo, por ejemplo, significa un 41% de los ingresos.) Pero rápido tengo dos réplicas por ofrecer antes de seguir. Primero, existen otras economías de servicios en el mundo –como las europeas, por ejemplo--, las cuales disponen de mercados protegidos y prósperos (como la Unión Europea, en tal caso) que les asegura una realización exitosa. Luego, no se puede ser muy tonto en esto. Al menos no tanto que el enemigo se de cuenta de ello. (Tenemos ya cierta experiencia con la biotecnología en el mercado mundial.) Segundo, el diseño total de la economía propia debe estar centrado en la realización de un proyecto de país autónomo y no, como hasta ahora, sobre un mercado internacional en manos del capital. La primera tarea, entonces, sería articular una activa economía interna y alentar un sólido mercado nacional. Como siempre ocurre, lo contrario sería más exclusión.

Consideremos ahora la economía familiar en su conjunto.

La comida y la vivienda serían lo primero en atender.

La canasta básica se cubre, según Mayra Espina, con 208 pesos por persona al mes. (Cada uno de ustedes meta la mano en el bolsillo y piense si con esa cantidad han resuelto algo este mes.) En tal sentido se habla de un consumo mínimo que se articula con una decena de productos básicos y otros gastos como electricidad, agua, etcétera. Nada de ropas ni paseos ni libros. Luego, el mercado liberado provee --poco más o menos-- un 30% del consumo; pero, asimismo, exige más de un 70% de los gastos de la misma. El 68,3% de las familias en Ciudad de La Habana apenas viven con un presupuesto entre 51 y 150 pesos mensuales para cada miembro de aquella. Es decir, tres cuartas partes de los habaneros están por debajo de la línea de pobreza y el 14,1% de ellos son indigentes. El salario real es de 80 pesos y el nominal de 264 pesos. El 75% de los cubanos trabajan para el Estado. Por tanto, la gente se ve obligada a operar con dos códigos en la vida cotidiana: la economía oficial y la sumergida. (Esta razón justifica el *estado diglosia cultural* de la sociedad.) La gente más pobre vive en familias de más de 6 personas y ocupa las áreas más oscuras de la capital. La cantidad de viviendas construidas no asegura albergue suficiente para satisfacer el incremento de los casi 5 millones de cubanos que nacieron con la Revolución cubana. Más del 60% del fondo habitacional está en regular o mal estado. (Los datos que reporta el Instituto Nacional de la Vivienda sobre el estado de tales fondos son obsoletos: se deben a censos de inicios de los años 1990.) En el discurso del compañero Fidel Castro del 26 de julio de 2006 se hace referencia al municipio líder en cantidad de barrios marginales (Arroyo Naranjo), al hablar desde una de las tres provincias más pobres del país (Granma).

Este mapa se parecería a una foto de Hiroshima después de la bomba atómica.

Desde luego, las fuentes estadísticas que se emplearon para construirlo fueron las oficiales. En un análisis estadístico que integre economía oficial y sumergida este mapa podría ser diferente, sobre todo al identificar las áreas luminosas y oscuras, o al situar la actual línea de pobreza más arriba o más abajo. Aunque esto no cambiarían los términos en nada. Lo que sucede es que la criminalización del mercado negro (¿por ser negro?) bloquea --por despolitización-- todo el potencial de cambio del mismo. (Esto se parece al proceso que enfrentó al *imperio americano* –como diría Claude Julien-- contra un fuerte movimiento cívico en Estados Unidos: pro derechos civiles: El negro no será discriminado por el color de la piel. Ahora se luchará contra la delincuencia: el negro que no trabaja irá a la cárcel.) Existe un montón de leyes ilegales en Cuba. Sobre todo aquellas que legalizan, fuera de la Constitución, un estado de excepción política en el país. Esta es la forma de exclusión más indignante e inmoral que aparece en Cuba, pues se argumenta en métodos de chantaje que se reproducen hacia el interior de la sociedad.

Veamos, en cambio, qué hacen las políticas de Estado por subvertir esta situación.

El centro comercial, inmobiliario y diplomático de Cuba es Miramar. ¡No digo el municipio Playa! Mientras el centro político, administrativo y cultural será El Vedado. Algo menos que el municipio Plaza de la Revolución donde aquél se encuentra ubicado. Las políticas de Estado, entonces, tienden a reproducir la viejas estructuras de opresión de hallamos en 1959. La mitad de las inversiones del país se realizan donde vive apenas el 20% de los cubanos: Ciudad de La Habana. Luego, sólo en tres municipios de la capital se realiza el 57% de las mismas: Playa,

Plaza de la Revolución y Habana Vieja. Detrás se encuentra una lógica economicista que se concentra allí donde existen infraestructuras que reduzcan los costos de inversión directa y asegura un mejor desempeño funcional a corto plazo. Los puntos brillantes del territorio nacional marchan aceleradamente en dirección contraria a sus puntos oscuros. Esto se muestra en la presencia una mayor cantidad de negros y mestizos entre aquellos que habitan en los lugares más oscuros. La nueva economía ocupa, evidentemente, los lugares más estelares del país. La escala de valores que justifica estas prácticas de reproducción de la sociedad, sería el núcleo duro de una cultura oficial que se argumenta en la exclusión de dos tercios de los cubanos.

INTERREGNO.

Reconozco que la carga de contenido que he ofrecido aquí puede aplastar. Quizá sería mejor la lectura apacible y reflexiva de un texto. Prometo que lo escribiré todo. Luego, lo mejor estaría por ocurrir: el debate. En tal sentido sería adecuado que apareciera mi intervención junto a una relatoría que resuma el debate. Por la fecha en que ocurre este encuentro sería de homenaje a Antonio Maceo, sin duda, de la única manera que podemos rendir honores a un hombre así: en medio de una batalla fiera por la nueva Cuba. (Ese bello rótulo que tanto estremece a Hilda y que bien identificó a Guiteras: La Nueva Cuba.) Es una etapa difícil de la Revolución cubana, no porque corra algún peligro en particular, no, sino porque se requiere no sólo de coraje. El coraje asegura la mitad de la victoria, decía Roque Dalton; la otra mitad depende de la táctica. Entonces, pongo las cartas sobre la mesa. Quizá como aquel personaje de un poema de Roque Dalton, que siempre perdía la partida de póker. (En tal poema se dice: "Por ello es que Samuelito no gana un juego hace siete años: la humanidad, aún la humanidad *folle*, es ingrata".) Eso es. Exactamente, hace siete años defiendo la idea de dar continuidad al socialismo en Cuba con la construcción de una sociedad abierta y libertaria. *Socialismo libertario*, he dicho. Pero este sería otro tema. Ahora les pido concentren todas sus energías intelectuales y mentales en un aspecto del tema considerado que es muy complejo y que, asimismo, pudiera estar orientando este debate colectivo.

INVITACIÓN AL DEBATE.

Pues bien, invito a retomar un debate anterior sobre la economía cubana, que, suscitado por Ernesto Che Guevara, ocurrió entre 1963-1964. Precisamente, hablo de recuperar aquellos puntos teóricos y prácticos que subrayaba Ernest Mandel (1967), como líneas matrices del debate en cuestión, en donde los identifica de tal manera: Están los asuntos prácticos. Es decir, aquellos "problemas de política económica del gobierno revolucionario: la organización de las empresas industriales; la importancia relativa de los estímulos materiales en la construcción del socialismo". También incluía aquel debate público temas teóricos tales como: "el papel exacto de la ley del valor en la transición del capitalismo al socialismo; la naturaleza estricta de los medios de producción estatizados en esa época (¿son o no mercancías?)". Sugiero esta agenda de debates.

Entonces, si le parece bien así, inicio la bronca.

Por tanto, sería el primero que pediría la palabra para defender una posición al respecto. (Pueden verlo como un chantaje tal vez, pero recuerden que tengo que ofrecer una clase en breve.) En tal sentido les confieso que me siento tentado a ceder ante el hábito académico de intentar agotar la totalidad del tema en cuestión. Lo cual no deja de ser algo tonto. En cambio me concentraré en dos aspectos. El primero es una reflexión sobre la vida cotidiana del cubano. ¿Hay socialismo allí? En el segundo aspecto intentaría sacar a la ideología antimercantilista –que comparten ciertos líderes de la Revolución cubana-- del marasmo en que se encuentra. Y todo dicho de un golpe.

Entremos en detalles: Por una parte, existe una tradición popular (regresiva) de acaparar y especular con bienes en períodos críticos, sin tener conciencia clara de los resultados negativos para la sociedad. Por otra parte, estaría ese método político (pernicioso) de intervenir en el proceso de reproducción de la sociedad sin una exacta conciencia del impacto individual y colectivo de dicha actitud dentro de la sociedad. Esta sería la fenomenología del asunto en cuestión. Para que se entienda mejor: La eclosión del mercado negro, entre 1962 y 2002 --que cada 8 años ha sucedido unas 6 veces--, trae consigo la agudización de una lógica mercantil límite (D-M-D`). En los momentos alternos, es decir, durante las ofensivas revolucionarias antimercado, cierto déficit democrático en éstas ha fomentado una sutil acumulación de espíritu antiestatista entre las masas populares. Este espíritu de no pertinencia y de complicidad colectiva ha sido capitalizado más tarde en los momentos de eclosión del mercado negro. Incluso, en medio de la ofensiva antimercado los nichos mercantilistas reales –que, en específico, alternan con los fondos sociales de consumo (*uno* contra *tres*)--, los cuales son aceptados como un mal menor, sin embargo, se tornan indispensables para el cotidiano y reciclan las fórmulas de solidaridad socialistas al uso bajo una lógica mercantil simple (M-D-M). Por tanto, la vida cotidiana Cuba no es socialista por sí misma.

Las razones de un *Estado de bienestar* serían las mismas.

(En un artículo mío: *Izquierda y revolución* [2007], me refiero a la invisibilidad de lo social como resultado de la adopción de la ideología nacionalista en tanto programa mínimo de una nueva izquierda en Cuba.)

Estamos por retomar esa pluralidad sociocultural y política de la sociedad cubana en las décadas de 1960 y 1990. Sin embargo, hemos de reconocer que entonces la articulación del tejido de la sociedad había ocurrido sobre un régimen de la propiedad cuasi capitalista, en tensión con un poder socialista popular. La cosa es no repetirnos en algo sin sentido. Lo más fácil sería legalizar un modelo de sociedad donde la economía oficial y la economía sumergida se abracen en un punto medio. Pero no. En Cuba es posible algo más. En las etapas de repliegue hacia el mercado, por ejemplo, las *prácticas de solidaridad orgánica* (familiares, corporativas, mutualistas, etcétera) que se articularon *desde* la comunidad, en cambio, pueden ser definidas como fórmulas de autogestión no reductibles a la lógica mercantil de tales momentos críticos. Entonces, ¿por qué un paso atrás? Usando en el debate público como parteaguas el slogan: "altruismo *versus* egoísmo", se podría intentar articular un modelo de economía socialista que básicamente esté constituida por *fórmulas de autogestión popular*, donde se integre al Estado como catalizador del cambio y se asimilen de las *economías de resistencia* (popular, solidaria, etcétera) su espíritu libertario y su densidad social y humana.

Esto sería suficiente para seguir adelante con el socialismo en Cuba.

Pero antes hemos de ajustar cuentas con el elefante que entró a la cristalería.

Lo primero que hizo el elefante fue adjetivar el consumo. Es decir, convirtió la esfera del consumo popular en condición adjetiva de una producción material estatizada. El modelo económico actual concentra el poder decisorio sobre el gasto público social en el aparato de administración central y encarga a los municipios la realización operativa de las políticas sociales del estado cubano. Educación, salud, alimentación, higiene, transporte, vivienda… son tareas cotidianas y vitales a cargo del gobierno local, cuyas partidas del presupuesto y asignación de recursos materiales se deciden sin considerar las dinámicas de reproducción social de las comunidades dentro del municipio. (La falacia que implica el empleo retórico de un mecanismo de consulta, para así justificar la articulación del plan de la economía nacional, tiene su mejor argumento en la presencia de una *economía estadística* que falla al homogenizar al ciudadano y omite las diferencias existentes en sus cálculos.) Difícilmente sea posible, por ejemplo, hacer aún un análisis más inteligente que los actuales (desde el *satus quo*), acerca de la eficacia y legitimidad de las condiciones políticas y socioculturales que hoy aseguran la reproducción ampliada del socialismo en Cuba. Pronto y breve. La población realizó el 93% de las acciones constructivas dentro del plan de nuevas viviendas para 2006. ¿Alguien en Cuba pudiera decir qué patrones culturales de confort y belleza, por ejemplo, estaban detrás de esas acciones constructivas que el pueblo realizó, así como definir el impacto ecológico de tales acciones? Siendo sincero diría: Nadie.

Por tanto, las bases del egoísmo siguen en pie.

RAMÓN GARCÍA GUERRA.

EL DISCRETO ENCANTO DE CIERTA ACADEMIA[144]

Se trata de buscar la verdad, y cuando los tabúes de la tradición se convierten en barreras que impiden el paso es preciso actuar conforme a los postulados de la ética, pese a que los amantes de los compromisos y los oportunistas denigren esta actitud calificándola como un gesto de "superidealismo", una desviación "juvenil", una muestra de "quijotismo", o simplemente la consideren un acto de inexperiencia o de irreflexión.

KARL POLANYI, "La gran transformación".

Pensar a Cuba (en y desde Cuba) implica partir de la existencia de diversas dimensiones en el análisis: la temporal (según la pertinencia de enfoques establecidos en una época particular), la territorial (visiones del observador en entornos urbanos o rurales diferentes), y otras más, como las generacionales, socioclasistas, y las fundadas en diferentes discursos culturales. Pensar a Cuba es, si dudas, una de las tareas primordiales de nuestros intelectuales, entendidos éstos como "[...] una capa social caracterizada por dimanar de la división social del trabajo y reunir al conjunto de posiciones socioestructurales donde predominan los gastos mentales en la realización del contenido de trabajo".[145] "Comunidad" heterogénea, ya que sus miembros existen en disímiles ramas de la economía, perciben diferentes niveles y formas de ingreso, están relacionados con distintos tipos de propiedad, cumplen diferente cometido social a partir de su profesión específica, acceden de manera nada homogénea a la información y, en consecuencia, acumulan (o no) capitales culturales, y se relacionan de diversas formas con los Aparatos Ideológicos del Estado, etc.

Sin embargo, a pesar del potencial cultural desplegado por la Revolución que proveyó amplias cuotas de instrucción y generó en sus primeros veinticinco años una alta movilidad social beneficiando a sectores importantes de la clase obrera y campesinado, frecuentemente se ha expandido una visión deformada de nuestro rol como conciencia crítica. Y aunque a esto último hemos contribuido en ocasiones los propios intelectuales, cabe recordar que aún pulula un antintelectualismo, componente de cierta ideología obrerista hermanada con lecturas burocráticas –cuyos miembros son también, aunque no se reconozcan así: intelectuales–, por lo cual nuestra sensibilidad crítica –que casi siempre es también, aunque se ignore, propositiva– es con frecuencia interpretada como una determinación negativa del gremio, lo cual

[144] Versión del texto presentado en el evento internacional "Problemas del Mundo Contemporáneo" organizado por la Asociación de Historiadores de Latinoamérica y el Caribe (ADIHILAC) y el Departamento de Historia General de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de la Habana, celebrado del 11 al 13 de enero del 2005 en la Casa de Altos Estudios "Don Fernando Ortiz".

[145] Ver "Reajuste económico y cambios estructurales", revista Cuba Socialista, n. 21, "Un debate cambios en la estructura socioclasista en Cuba", 2001. Además Para un prestigioso intelectual de la izquierda militante " Los intelectuales y artistas constituimos unas capas sociales muy activas en un sentido o en otro, en el sector Servicios, y lo que hacemos y el sentido que damos a nuestros trabajos no puede ser una cuestión indiferente, por poco que signifiquemos, en principio, en la dialéctica visible de la vida política, tan lejos nos hallamos-tanto quienes están a la derecha como quienes estamos en la izquierda- de los centros en los que se deciden las cosas, sometidos, como estamos todos a los dictados de la economía y la política". Ver Alfonso Sastre "¿Proceso a los intelectuales?" En http://www.lajiribilla.cu/2003/n116_07/116_23.html

supuestamente nos empuja a posiciones antisistémicas, ancladas en paradigmas individualistas y elitistas que emanarían de la presunción de considerarnos "depositarios exclusivos de la verdad revelada y las soluciones propuestas".

El asunto es, en realidad, bastante más complejo. Hay presencia intelectual en cada uno de los bandos (y al interior de éstos), y de los proyectos de nación que se dirimen desde el silencio o con los códigos imperantes en las tribunas veladas o abiertas, dentro y fuera del país. Una buena parte de la intelectualidad está formada en los ideales de soberanía nacional (que incluye como condición sine qua non la búsqueda de desarrollo material sostenible) y justicia social, y en su diario bregar se juega a demasiadas cosas, mucho más elevadas que la cotidiana sobrevivencia material y la promoción personal. Precisamente de ella han brotado, en su inmensa mayoría, las lúcidas respuestas con que enfrentamos una oleada de pensamiento conservador que se nos encimó durante los últimos quince años, a partir del compromiso de sus autores con las esencias (no con las coyunturas) del pensamiento emancipador.[146]

De manera que desnudarnos el alma previo al juicio crítico implica necesariamente dilucidar las condiciones de posibilidad en que se realizará éste o considerar, al menos, alguna variables fundamentales. A tenor con nuestros roles (asumidos, ignorados o cuestionados) en la transformación social cubana, a aquellos que nos identificamos con una perspectiva socialista se nos torna imprescindible plantearnos ciertas interrogantes: ¿Existen hoy espacios y políticas que articulen (y socialicen) una discusión sistemática y profunda, precisamente dentro de las propias coordenadas y reglas impuestas por estos cuarentiséis años de épica anticapitalista, que sea funcional a la reproducción del proyecto social? ¿Constituyen accidentes aislados la erosión de militancias de viejo cuño, el rechazo a la hiperpolitización[147] de espacios públicos (torpe respuesta a la falsa y peligrosa despolitización de la vida cotidiana) y ciertos retrocesos en procesos y comportamientos cívicos y emancipadores, todo lo cual va de la mano con participaciones formales y/o decrecientes en algunas estructuras tales como organizaciones de masas y poderes populares locales, los cuales son, dicho sea de paso, los elementos que percibo

---

[146] Una incompleta selección que pueden arrojar claridad sobre la valía de dichas réplicas incluiría, entre otros textos: Martínez Heredia, Fernando "Tres notas y dos debates" (Crítica al texto "Cuba, los anillos de la serpiente"de Jesús Díaz), Revista "La Gaceta de Cuba", Mayo junio de 1992.

Hernández, Rafael "La otra muerte del dogma" (réplica a las tesis centrales de Jorge G. Castañeda en su libro "La utopía desarmada"), Revista "La Gaceta de Cuba", n. 5, 1994.

Rodríguez Pantoja, Mario "Comentarios a una escritura de la historia" (respuesta al artículo "El epitafio de Saco" de Rafael Rojas), Revista "La Gaceta de Cuba", enero- febrero de 1996.

Hernandez, Rafael "¿Elefantes en la cristalería?"(crítica a los mitos ideológicos de la oposición antisocialista), Revista " La Gaceta de Cuba", septiembre- octubre de 1996.

Pérez Betancourt, Rolando "La satisfacción de la pedrada" (réplica al libro "Manual del perfecto idiota latinoamericano" de Montaner, Plinio Apuleyo y Vargas Llosa (hijo), prologado por el padre de este último), Revista "La Gaceta de Cuba", noviembre -diciembre de 1996.

[147] Reflexionando sobre las aristas negativas del comprometimiento activo del intelectual militante, Alfonso Sastre cree que "El riesgo que se corre es el de la hiperpolitización de estas actividades, que las deforma, como la sobreactuación deforma el trabajo de los actores. Cada actividad tiene su propia formalidad, relativamente autónoma. Me refiero a la hiperpolitización de la filosofía y de la ciencia, en el caso de los intelectuales, y a la de la poesía en el de los artistas. ¿Que quiero decir con hiperpolitización? La conversión de la poesía en libelo (su degradación), y la de la filosofía en un propósito práctico a corto plazo y en un marco circunstancial" a lo que añadir, es la perversión del conocimiento convertido en razon instrumental al servicio de la dominación en las múltiples expresiones que puede esta adoptar. Para consultar estos criterios ver "El alma de un camarada oscuro" entrevista realizada a Alfonso Sastre por el ensayista cubano Julio Cesar Guanche en "La Jiribilla de papel" No 16, enero de 2004.

con una mayor potencialidad democrática dentro del sistema? ¿Una amenaza al proyecto y, en general, de la sociedad cubana no provendrá de la extensión de los fenómenos de anomia social, de cierta inercia que inunde el tejido impidiendo el perfeccionamiento del socialismo, y que, en el caso hipotético del desastre histórico nacional que significaría un retorno capitalista, dificultaría la cultura autonómica necesaria para la articulación de fuerzas democráticas que defiendan los intereses populares contra la dictadura del mercado salvaje y la dominación extranjera?

Percibo preocupado que en el seno de un sector de la Academia que se ocupa de lo cómodo, lo inocuo y lo intrascendente existe hoy una relación multicausal, e inversamente proporcional entre las capacidades intelectuales desarrolladas y el involucramiento concreto de sus integrantes con la interpretación y transformación de sus condiciones reales de existencia.[148] Ello, sin embargo no puede llevarnos a desconocer la existencia de espacios, publicaciones y colectivos empeñados, con mayor o menor éxito, en la articulación de un saludable debate crítico sobre las más diversas problemáticas actuales, tanto domésticas como internacionales. Y si acaso son la excepción que confirman la regla allí encontraremos los Centros "Juan Marinello" y "Martín Luther King" con sus respectivos sellos editoriales, la revista Temas (y su espacio Último Jueves), publicaciones como Contracorriente, Criterios, Marx Ahora y La Gaceta de Cuba, Cátedras como la de Complejidad, del Instituto de Filosofía y la Haydee Santamaría de la AHS, entre otros estimulantes ejemplos capitalinos a los que habría que sumar disímiles proyectos desarrollados en las provincias, frecuentemente desconocidos, cuyas vivencias son sumamente interesantes.

Sobre el tópico abordado líneas arriba creo pertinente destacar mi consideración de que, como es obvio, todos los comportamientos no caben en un mismo saco, juzgándolos simétricamente, que hay gradaciones que van desde quien distorsiona a sabiendas los indicios que la realidad nos ofrece, tributando con sus enfoques e investigaciones a la mansedumbre intelectual y a la complacencia, pasando por el cauto que (evadiendo prostituir su reputación) elude o modera el diagnóstico sin comprometer visiblemente su "solidez conceptual", sin desconocer aquellas conductas enclaustradas en escenarios "tolerantes" que funcionan como espacios de catarsis y verdaderos guetos urbanos las cuales, al abandonarlos, se sumergen en el mutismo. Puede ser constatable que en nuestras actuales condiciones cierta libertad de investigación va frecuentemente hermanada con restricciones en la difusión de lo abordado, y que una metáfora que provoque analogías puede constituirse en poderoso vehículo de la verdad. Asumo como un dato que el aprendizaje doloroso de traumáticos procesos de ostracismo y los límites impuestos por ciertas estructuras permitan explicar algunos comportamientos pero, aun así, no creo que basten para extender, a priori, una disculpa general hacia un amplio espectro de posiciones concretas que, susceptibles de revertir el retraimiento y cautela investigativos, no lo hacen, y a las cuales tal vez la historia se encargará de juzgar.

---

[148] Según Andres Sorel "Han sido un error, tanto del capitalismo como del comunismo, el pensar que lo más importante era tener a su lado intelectuales muy prestigiosos, fueran premios nacionales, premios Nobel, grandes creadores, pero que estaban carentes de ideas. Les justificaban, les daban brillo, pero no aportaban nada al debate de las ideas y así ha acabado gran parte del mundo en el siglo XX, con un derrumbe absoluto y vemos cómo los que eran los eternos comunistas son ahorra los mayores reaccionarios, los más corruptos desde el punto de vista ideológico". Ver "El consumo es el catecismo de nuestros días" en La Jiribilla de papel, n. 19, febrero de 2004.

Urge impedir que la existencia de ciertas formalidades no desfiguren la esencia de nuestro comportamiento y pensar, y que la producción intelectual (presa del dilema de Ariel y Próspero) no nos convierta en almacenes inútiles de erudición y saberes, rehuyendo ser transformadores activos del presente. Que factores como las tentaciones de modas investigativas foráneas o la presión de determinado funcionario, la necesidad de roce internacional y acceso a información, el disfrute de experiencias de vida en otras realidades y las necesidades económicas que se ven limitadas dentro del entorno doméstico y compulsan a salir al exterior, no nos vacíen. Como me sigue enseñando con su ejemplo un buen amigo: se puede estar un mes en Buenos Aires y dictar conferencias en Barcelona, sin olvidar la realidad de Pogolotti e ignorar los problemas de Contramaestre. Se trata de poder caminar por el filo de la navaja (y algunas veces saltar audazmente sobre él) consiguiendo que la presión ejercida por la necesaria supervivencia personal "sin salir del juego" no nos entregue al abrazo siniestro de la burocracia y el mercado, prostituyéndonos el alma. Porque la amenaza del dogmatismo burocrático, con su reino de castigos (y premios), de censuras impuestas y autocensuras aprendidas, se realiza como opresión chata y torpe, pero el mercado corroe y desnaturaliza desde adentro, con fórmulas más sutiles y peligrosas. Y la combinación de ambas dominaciones es un producto terrible. A guisa de ilustración, se me ocurre "dar a luz" el siguiente caso hipotético, congruente con el tono de algunas de nuestras recientes producciones teóricas.

Pensemos, por ejemplo, que si hoy resulta atractiva la temática sexual, imprescindible el enfoque de género, asible la crónica local y tentadora la llamada "historia de vida", si además no es recomendable introducirse en los "lodazales" de lo político y pretender abrazar "metarrelatos omnicomprensivos" ¿por qué entonces no dedicarnos a investigar las prácticas sexuales de cierta negra esclava en una plantación del Occidente cubano en la primera mitad del siglo XIX? Quisiera explicitar que no descalifico ese género de investigaciones, en entornos epocales de escrutinio imprescindible, como cartografía de los tiempos fundacionales de una nación, etapas donde quedan aún, sin duda, numerosas zonas oscuras. Puede resultar imprescindible (repitámoslo una vez más) redescubrir los mil rostros y registros del pasado para desbrozar el presente y prefigurar los futuros. Desconocerlo implica renunciar a la defensa de la misma pluralidad (metodológica, investigativa e ideocultural) que no pocos decimos promover, negándole al "otro" su derecho a la elección.

Lo que personalmente me inquieta (en vista de las urgencias que nos convocan) es la asimetría y el abandono, sospechosamente extendidos, en perjuicio de la otra perspectiva excesivamente fragmentaria, puntual y focalizada. Acaso negaremos que resulta lamentable el abrumador rechazo a las prospecciones totalizadoras, globales y estructurales, por parte de jóvenes investigadores, en aras de objetos mínimos que pueden ser, más allá de su valor puntual para los involucrados (incluido el dominio de las técnicas de investigación del novel cientista social) escasamente trascendentes a escala social. Y si eso es tal vez justificable en recién egresados, lo será igual en la persona de experimentadas figuras, avezadas en el dominio de la técnica investigativa y conocedoras de un cúmulo de información en los terrenos de las ciencias sociales, de los problemas que estas confrontan y los reclamos que se les hacen?

No llamo a un presentismo exacerbado, a la vulgarización de las ciencias sociales y su cometido convirtiéndolas en consumibles recetarios de píldoras anticrisis. Creo que los estudios de escenario son tan importantes como las investigaciones microhistóricas, los análisis del discurso y praxis del período colonial y republicano como las aproximaciones al pensamiento

critico y su socialización en la Cuba actual, las enjundiosas monografías del XVIII y XIX como los abordajes de las "Cubas profundas" estremecidas por los impactos de 1940, 1959 o 1976. El problema estaría, posiblemente, en desplegar con el concurso de esos mismos investigadores todo un cúmulo de investigaciones que tributen, en proporciones adecuadas con las demandas en los inabarcables terrenos de la sociedad y la cultura, a la aprehensión de nuestro legado y la reproducción de nuestra obra.

Acaso así quedarían menos pendientes la indagación y difusión no esporádicas de estudios sobre múltiples temas como el tratamiento de lo racial que despliegue profundamente la problemática desde sus momentos germinales hasta el presente, el análisis del humor como lupa y látigo de una realidad social revolucionaria en perenne autosubversión, la historia de la sexualidad cubana y su relación con la política, tan evidente en la presencia del machismo como recurso de múltiples discursos, entre muchos otros tópicos. Ello arremetería contra la subsistencia (en cierta docencia y en los medios masivos de divulgación) de un discurso fragmentador de la realidad histórica, que la percibe como sucesión cronológica de hechos célebres y heroicos donde las variables políticas y sociales, económicas y sociológicas, en ocasiones se delimitan como compartimentos estancos inorgánicamente entrelazados, con vínculos deterministas y unidireccionales que operan caprichosamente en beneficio de algunos y en detrimento de otros, diluyéndose la riqueza de los contextos espacial y epocal. Necesitamos aún más de la unión del pasado con el presente, en esa perspectiva integradora que recree una totalidad social articulada en la multiplicidad de dimensiones interactuantes.

El discreto encanto de cierto segmento de nuestra Academia consiste en devenir triunfante al encumbrar una cofradía "aséptica" de prestigiosos entendidos (perfectamente homologables en estilos, poses y perspectivas a la élite de cualquier academia burguesa) tras haber fracasado, con su renuncia, en el intento de estructurar una auténtica perspectiva emancipadora fundada en el compromiso crítico real y en el diálogo inquisidor con sus condiciones de posibilidad. Desastrosa retirada hacia lugares comunes (pertinentemente enseñados a sus acólitos y discípulos) donde el discurso y las posturas personales casi siempre se divorcian, donde se asume "de palabra" la famosa Tesis 11 marxiana sobre Feuerbach, para acto seguido evadirla, como fruto de presiones y tentaciones, del ansia de sobrevivir en el gremio o de la búsqueda calculada y a ultranza del privilegio material y el status personal, para acabar abrazando los ritos, perspectivas y vanidades de una rancia "aristocracia intelectual".[149] Se trata de un

[149] El intelectual español Carlo Frabetti, a pesar de la ingenuidad de algunos de sus planteamientos sobre la realidad cubana (hijos pródigos de su conocimiento aparentemente superficial de la misma) nos propone unas ideas interesantes sobre los roles y pecados de nuestra grey cuando escribe: "La función del intelectual no es ni puede ser otra que la de buscar, difundir y defender la verdad. Y la verdad es revolucionaria como nos recuerda Lenin. Luego el intelectual, si no es un impostor, esta, por definición, al servicio de la revolución. Denunciar las mentiras, sofismas y tergiversaciones del poder es su irrenunciable misión" y al referirse al pedante elitismo de algunos (y no todos) los intelectuales postula "Como si pasar directamente de la torre de marfil al nivel del suelo fuera un salto demasiado brusco, la mayoría de los intelectuales se detiene en un escalón intermedio: el púlpito, la cátedra o la tribuna" para concluir diciéndonos que " Hay que visitar las nuevas ágoras y las nuevas palestras, tanto virtuales como físicas. Hay que salir de las torres y los claustros. Hay que apearse de los púlpitos y de las cátedras. Hay que asumir todos los riesgos, incluso el de hacer el ridículo". Por su parte un agudo escritor belga nos recuerda que, " Y por supuesto, para ser un buen profesor la primera condición es la de ser un buen alumno. Escuchar a la gente del pueblo, abandonar la actitud despectiva que nos ha sido legada por nuestra educación, darse cuenta que la sabiduría profunda esta en el pueblo, en la "gente de abajo". No estoy diciendo en absoluto que haya que renunciar a las formas clásicas de intervención de los intelectuales y de los artistas comprometidos. Las seguimos necesitando plenamente. Lo

comportamiento que, desde un contexto y discursos específicos, es congruente con la sentencia que nos recuerda que, para ascender sin contratiempos bajo la inercia burocrática, los actos, las palabras y los pensamientos jamás deben encontrarse, pues los primeros quedarán en el lugar de trabajo, las segundas en las reuniones y los últimos bajo la almohada.[150] Y que para asegurarse un lugar en la élite vencedora dentro del totalitarismo del mercado y las dominaciones se necesita responder a sus demandas y adscribirse con devoción a un realismo inmoral donde "se considera culto a quien bien oculta, se rinde culto a la cultura del disfraz", donde "es más libre el dinero que la gente" porque "la gente está al servicio de las cosas".[151]

En los comienzos de este nuevo siglo la intelectualidad progresista internacional tiene ante sí un conjunto de enormes desafíos a los que responder con sus análisis en los más disímiles terrenos: ecológicos, socioeconómicos, políticos, éticos etc. Si aceptamos que el capitalismo debe ser sustituido por un modelo decente de sociedad, uno que no sea meramente distinto sino radicalmente diferente (no jerarquizado, relativamente igualitario y de profundo aliento democrático), podemos coincidir con Inmanuel Wallerstein cuando ubica tres direcciones sobre las que dirigir nuestras atenciones y acciones: la intelectual (la disección del presente a transformar y el futuro escenario de arribo), la moral (el reconocimiento de una cierta ética rectora para el cambio) y la política (la evaluación de los medios idóneos para cumplir eficazmente el cometido transformador), todas en un complejo engarce en perpetua evaluación.[152] Si los intelectuales cubanos no estamos exentos de esos desafíos (que acaso las dinámicas de nuestro contexto complejizan), si contamos con recursos nada despreciables para cumplir nuestro cometido,[153] creo que podremos comenzar a cuestionarnos, como hace el autor, si en las épocas de transición alguien "puede darse el lujo de quedarse sentado, para no participar en el combate".

---

que digo es que también hay que buscar nuevas formas de comunicación que permitan llegar a mucha mas gente y ayudarla a volverse activa".
Ver Carlo Frabetti "Cambio de Paradigma" en http://www.lajiribilla.cu/2004/n148_03/148_15.html y Michael Collon "Tres obscenidades a propósito de los intelectuales", en "La Jiribilla de papel", No 16, enero de 2004.

[150] Asumo aquí un concepto congruente con el de Michael Collon aun cuando las referencias contextuales impongan diferentes dinámicas comportamentales, discursos y lógicas de inserción en los respectivos "establishment". Al respecto Collon señaló "Con la aristocracia intelectual pasa lo mismo. Una parte de los intelectuales han sido literalmente comprados. Puestos honoríficos, promoción de las obras en los grandes medios y otros beneficios. No hace falta buscar muy lejos la explicación de ciertas posiciones vergonzosas adoptadas a veces por ciertos grandes intelectuales que se decían progresistas". Ver Michael Collon "Tres obscenidades a propósito de los intelectuales", en "La Jiribilla de papel", No 16, enero de 2004.

[151] Referido por la socióloga cubana Teresa Díaz Canals en el texto "Sobre el mimetismo social o la moral del camaleón" en la pág. 99 del libro "Ver claro en lo oscuro. El laberinto poético del civismo en Cuba", Publicaciones Acuario, Centro Félix Varela, la Habana, 2004.

[152] Wallerstein, Inmanuel: "Los intelectuales en una época de transición", Debate 49, FLACSO Guatemala, 2001.

[153] "Aún reconociendo que en la academia cubana se mueven más censores, burócratas y apologistas poco imaginativos que lo que el buen gusto aconseja, hay también que reconocer que existe un potencial creativo y de hecho una creación sociológica relevante. Ante todo el país cuenta con un dispositivo infraestructural de decenas de centros de investigaciones y universidades con programas investigativos, así como con una política definida de asignación de recursos, datos envidiables en la realidad continental, donde las investigaciones sociales son acciones casi espontáneas y las universidades, salvo excepciones, son fábricas mercuriales de graduados." Consultar "Las Ciencias Sociales cubanas: entre el saber y el poder". Haroldo Dilla Alfonso, Revista Vértice/ No 7, junio-julio 2002, FLACSO, Santo Domingo.

¿Debemos continuar tributando a la autoconstrucción de imágenes falsamente subversivas, dotándonos de un "adecuado" capital simbólico mientras rechazamos cautelosos la verdadera reconstrucción de una compleja y contradictoria realidad que cotidianamente nos lo exige? ¿Acaso será pedirnos demasiado superar estos vicios, que tienen mucho de lo más oscuro y torcido de la naturaleza humana? Y si cada uno de nosotros se juzgara a sí mismo –en la solemnidad del gabinete o en la comodidad del lecho– ¿no estaríamos dando un primer paso al rescate de una senda imprescindible en el proceso de continua liberación colectiva que tanto necesita este país?

ARMANDO CHAGUACEDA

IV

MATERIALES

Asociación Hermanos Saíz
Sección de Crítica e Investigación
Provincia La Habana

PROYECTO

Cátedra de Pensamiento Crítico y Culturas Emergentes

"Haydeé Santamaría"

La Habana, 2003

Introducción

En el campo intelectual cubano actual existe una falta de protagonismo de las generaciones más jóvenes en cuanto a la reflexión, la crítica y el debate, tanto sobre la producción artístico-literaria de los propios jóvenes creadores como en las amplias áreas del pensamiento humanístico y social. Este vacío se manifiesta en la continuada ausencia de contribuciones importantes a la ensayística de autores menores de 35 años, en comparación, por un lado, con las generaciones anteriores, y por el otro, con las demás manifestaciones de la cultura (poesía, narrativa, música, plástica, teatro, audiovisuales, et.).

Dadas estas situaciones, proponemos la conformación de una Cátedra, bajo los auspicios de la AHS en la Provincia de la Habana, que posibilite los encuentros e intercambios de los jóvenes intelectuales cubanos de vanguardia, así como la divulgación y promoción se sus creaciones en áreas de la investigación sociocultural y la crítica artística-literaria, la canalización de sus motivaciones y la adecuada gestión de los espacios necesarios para su socialización.

Antecedentes

Para el presente proyecto, existen los siguientes antecedentes:

- La Cátedra Antonio Gramcsi, del Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana "Juan Marinello";
- La Cátedra Interdisciplinaria de estudios de la Complejidad, del Instituto de Filosofía (CITMA);
- La Sede Habana de la Nueva Escuela Lacaniana del Campo Freudiano;
- El espacio de debate "Ultimo Jueves", auspiciado por la Revista Temas y el Centro Cultural ICAIC;
- La Cátedra Popular Ernesto Che Guevara, que recientemente obtuvo un Premio de Cultura Comunitaria;
- El espacio literario de Ciencia Ficción que funciona en la Fragua martiana.

Los miembros del presente proyecto son jóvenes con experiencia en la investigación socio-cultural y la docencia, en instituciones tales como el ISA, la UH, la UAH y la Escuela

Latinoamericana de Medicina. Durante nuestra trayectoria, hemos participado activamente en algunos de los espacios antes mencionados.

Objetivos

- Propiciar el encuentro sistemático de jóvenes creadores, investigadores socio-culturales, científicos sociales y humanísticos, críticos artísticos-literarios y promotores de la cultura;
- Promover las obras en las áreas antes mencionadas;
- Promover las investigaciones sobre las culturas emergentes (rock, rap, reggae, performance, etc.);
- Contribuir a la formación teórica y estética de los operadores culturales comunitarios, de las nuevas generaciones, y de todos los interesados;
- Realizar estudios crítico-investigativos de las creaciones de jóvenes artistas y escritores;
- Organizar eventos, talleres, concursos, debates y otras actividades sobre los temas que constituyan objeto de trabajo de la Cátedra;
- Concertar convenios y proyectos colaborativos con otras entidades;
- Gestionar sus propios programas y proyectos.

Descripción de las acciones del proyecto

Primera Etapa:

- Conformar un banco de creadores y temas disponibles para el cumplimiento de los objetivos de la Cátedra;
- Diseñar un sistema de eventos, talleres, cursos y otras actividades de la Cátedra;
- Coordinar los espacios necesarios y la logística para estas acciones;
- Efectuar y divulgar la convocatoria.

Segunda Etapa:

- Realización de las acciones antes mencionadas, según el cronograma acordado.

Cátedra



Haydée Santamaría

Las otras herencias de Octubre.

"Lo actual no es lo presente, lo actual es lo actuante"

Pensar las herencias de la Revolución rusa de 1917 en el siglo XXI, luego de una hegemonía casi absoluta del imaginario estatista dentro de las izquierdas, y de la trivialización de la idea misma de revolución en las derechas y en la vida cotidiana, implica echar a andar una memoria crítica. Un saber de combate que selecciona y articula fragmentos de presentes potenciales y truncos, hoy convertidos en "pasado" por una tradición colectiva, donde lo *actual normalizado* aparece como perspectiva única.

La emancipación es un tiempo de presentes sucesivos, devueltos a la vida por nuestra voluntad de no habitar una cronología de opresión. Pensar la Revolución Rusa no como un hecho puntual, sino como un tejido de herencias y apropiaciones nos induce a pensarla como un documento de cultura, sin olvidar que lo fue también de barbarie (Walter Benjamin *dixit*).

Convocamos a este lugar de encuentro con la esperanza de que el pensamiento cubano en particular y emancipador en general logren aventajar su sensibilidad ante un referente ineludible de la modernidad, atrapado por la teoría y la práctica revolucionaria, *tal y como relumbra en el instante de un peligro.*

Mesa de Debate #1. Octubre 1917: izquierdas, críticas, alternativas.

- La bandera de Coyoacán ondea en Cuba. Celia Hart.
- Revolución y anarquismo en Ucrania. Mario Castillo.
- La responsabilidad como alternativa. Fiódor Rodríguez.
- Octubre: revolución y modelo. Hiram Hernández.
- Teorías de la "Nueva clase". Dmitri Prieto.

Mesa de Debate #2. Realidades del "Socialismo real".

- Lenin y el cooperativismo. Mario Castillo.
- El absolutismo ideológico "marxista-leninista". Dolores Vilá.
- Cine soviético. Maylín Machado.
- Karat, kitch y Kundera. Orlando L. Pardo.
- *Homo soviéticus*: el lado oscuro de la utopía. Dmitri Samsónov.

- ¿Mercado o autogestión? Jorge L. Alemán.
- Sub-alternos y ex-socialistas. Johanna Abel.
- El socialismo es la superación del capitalismo. Ariel Dacal.

Mesa de Debate #3. Las herencias de Octubre en Cuba.

- Lunacharski: la experiencia soviética en el trazado de las políticas culturales, en la Cuba de 1950. Danay Ramos.
- Cuba, escoltada con dagas. Tato Quiñones.
- Cuba: modelos de economías socialistas. Armando Chaguaceda.
- Avatares de una antología poética. Desiderio Navarro.
- Lo que dejaron los rusos. Yoss.

Auspicia:

Fecha: Sábado 12 de marzo, 2004. Hora: 9:00 am. – 4:30 pm.

AHS

Lugar: Sede de la UNEAC, 17 y H, Vedado, Ciudad de La Habana.

OBSERVATORIO CRÍTICO 2006
San José de las Lajas, 6 al 9 de abril
Programa

VIERNES 6 DE ABRIL-

Sesión de la mañana (10:00 am):

Palabras de bienvenida. Samuel Fonseca y Mario Castillo.

Mesa de Debate #1. Compromiso crítico, comunidad, espiritualidad y alternativas.

Armando Chaguaceda. Pensamiento y crítica en la Cuba del 2006.

Alicia M. Lamenta. Acercamiento al proyecto EN NEGRO, de Palma Soriano.

Pablo Rigal. Acercamiento al proyecto OMNI-ZONA FRANCA, de Alamar.

DEBATE (30 min.)

Presentación de libros y revistas (Editorial Arte y Lieteratura; Cátedra haydeé Santamaría)

Sesión de la tarde (1:30 pm):

Mesa de Debatev#2. Memorias históricas, perspectivas críticas y debates político-culturales contemporáneos.

Miriam Herrera. La reconstrucción ficcional de la nación en tres textos de la historiografía cubana contemporánea.

Dimitri Prieto. ¿Constitucionalismo subalterno? Identidad jurídica de los conspiradores negros y mulatos en el temprano siglo XIX cubano.

Mario Castillo. Los cojones del mambí. Universos motivacionales, lealtades e ideologías (un balance crítico de la historiografía cubana sobre las guerras de independencia)

Ramón García. Escritura y oralidad en las clases populares durante la revolución cubana.

Fernando Martínez. Mella y Martí: Fusión del ideario martiano con las teorías marxistas-leninistas en el pensamiento de Julio A. Mella.

DEBATE (40 min.)

SÁBADO 7 DE ABRIL.

Sesión de la mañana (10:00 am):

Mesa de Debate#3. ¿Qué entender por cultura popular?

Tato Quiñones. Réquiem por el carnaval habanero. Vida, pasión y ¿muerte?

Yeniela Cedeño. El solar habanero: estereotipo y realidades en la República.

Mario Castillo. Sujeto popular, destrucción urbana y propiedad social. Las tensiones entre disciplinamiento y emancipación.

DEBATE (20 min.)

Diamelis Gutiérrez. Cultura popular y reggeatón: una visión desde Sancti Spíritus.

Isnay Rodríguez. Por un sistema de gestión de trabajo instituciones-movimiento hip hop.

Alexandrine Boudreault. Reggeatón: instituciones y marginalidad en Santiago de Cuba.

Yanelis Martínez. El hip hop y el inglés en el habla popular cubana.

DEBATE (20 min.)

Presentación de autores de ensayos de Ciencias Sociales que fueron premiados en 2005 y 2006. *Hirám Hernández y Julio C. Guanche*.

Sesión de la tarde (UNAH, 2:00 pm):

Teleconferencia. Paradigma Ciencia-Arte. *Leonardo Lavanderos* (Chile)

Mesa de Debate #4. Autogestión, comunicación y experiencias comunitarias.

Odemis del Real y Angel Gabriel Carranza. La historia local en función de la formación de valores.

Rodolfo Rensoli. Dinámicas alternativas urbanas.

Sebastián Meneses. Dinámicas comunitarias y festión de salud en tres barriadas pobres de Santiago de Chile.

Eric Porman. Autorepresentaciones, organización de los mapuches y conflicto sociocultural en Chile.

DEBATE (20 min.)

Pável Alemán. Un balance de la problemática indígena en los países andinos.

Fiódor Rodríguez. El oscuro Sendero Luminoso. La crítica a la racionalidad moderna a través del proceso de reconciliación de las comunidades rurales de Ayacucho, Perú.

Claudio Estévez. Autorepresentación de la pobreza y la marginalidad en un asentamiento ilegal de La Habana.

DEBATE (20 min.)

DOMINGO 8 DE ABRIL-

Sesión de la mañana (10:00 am):

Mesa de Debateb#5. Arte, comunicación y creación en la ecología de la vida cotidiana.

Alexander Correa. Televisión serrana: Una experiencia de televisión comunitaria en Cuba.

Odemis del Real y Angel Gabriel Carranza. La incorporación de una cultura energética y ambiental a la enseñanza técnico-profesional.

Wallmary Pérez y Chabelly Rubiera. Anarquía y Ecología. Un acercamiento a la significación de la obra de Murray Bockchin.

Dimitri Prieto. Lezama y Castoriadis; autonomía y posibilidad infinita: imaginarios en busca de una política/poética de la liberación.

DEBATE (20 min.)

De la presentación y debates de videos en Sancti Spiritus (11-13 de febrero del 2009)

El pasado 11 de febrero se desarrolló una segunda versión de la actividad Video-Debates itinerantes "América Profunda", organizados y efectuados por la Cátedra "Haydeé Santamaría" y las secciones de Crítica e Investigación de la Asociación Hermanos Saíz (AHS) de las provincias La Habana y Sancti Spíritus. En el verano del 2007 se había producido una avanzada de esta actividad, como suerte de pretexto para iniciar un trabajo que la Cátedra añoraba y que en estos momentos está en pleno comienzo: la construcción de la dimensión nacional de sus esfuerzos.

Desde hace más de diez años la Cátedra "Haydeé Santamaría" viene conformando una práctica constante de creación investigativa y política cuyo objetivo es la generación y desarrollo de acciones en determinados espacios de la sociedad cubana que promuevan actitudes críticas y emancipadoras en sus actores, especialmente los subalternos, y los mismos miembros de nuestra institución. Teniendo en cuenta las metas valoradas en las perspectivas del socialismo, de la lucha contra el capitalismo –en todas sus variantes-, y a favor de las ideologías emancipadoras, antiautoritarias y del bregar por la autonomía social e individual, los miembros de la Cátedra han desarrollado un sistemático accionar en el cual los Video-Debates itinerantes se presentan como una de las prácticas más enriquecedoras.

Los resultados de la acción del 2007, siendo la primera que se efectuaba, además de lograr el propósito de relacionarnos con las labores de la Seccion de Critica e Investigacion de la provincia espirituana, se produjeron en sentidos contrarios a las consideraciones iniciales. El real objetivo, generar una interacción tendiente a la búsqueda de concepciones autónomas y antiautoritarias, individuales y colectivas, tuvo que enfrentarse a posiciones de apatía, aceptación acrítica y cierta indiferencia con los materiales presentados. Los videos, mostrados en tres instituciones de nivel medio del sistema educativo –público harto complicado y para el cual no había sido concebida la actividad-, destacaban las experiencias autónomas y autogestionadas, fuertemente influenciadas algunas por la praxis anarquista, de varios grupos y sectores sociales latinoamericanos en su lucha con las ideologías y prácticas capitalistas de sus entornos y de nivel global. En este sentido, se pudo constatar el desconocimiento casi total de los temas presentados por parte de los otros protagonistas de los debates –los estudiantes- y,

más allá, la inexistencia de habilidades de respuesta y resistencia a las afectaciones sociales e institucionales de y a su entorno. No obstante, en general logramos suscitar un ambiente de reflexión mínimo sobre las condiciones de los últimos y evidenciar ciertas perspectivas individuales y grupales de los estudiantes en relación con ellos. Ante la imposibilidad de medir la efectividad de la actividad, los alcances de la misma sólo llegaron a la constatación de aquellas realidades.

En el caso de las nuevas sesiones de este año, se presentó un paquete de videos cuya base era la misma que la de hace dos años, aunque ahora se radicalizaba la propuesta ante la promesa de un público de más edad, preparado y heterogéneo. Sin embargo, de nuevo tuvimos que trabajar con estudiantes de nivel medio, específicamente del Instituto Superior Pedagógico –una de las instituciones visitadas en el 2007. Fueron encontradas las mismas posiciones de la acción anterior en los actores cubanos pero esta vez se logró la participación de un reducido pero enérgico grupo de estudiantes provenientes de varios países de Centroamérica, los cuales evidenciaron una clara diferenciación con sus colegas cubanos ante la comprensión y reflexión sobre los materiales presentados, desde sus propias perspectivas personales y grupales. Un resultado muy positivo fue la coordinación, a través de la sección local de la AHS de Sancti Spíritus, de actividades conjuntas con este grupo de estudiantes y la Cátedra además del apoyo a su accionar local en esa provincia y su vinculación con aquella institución. La experiencia del presente año, relacionada con las del 2007, nos permitió llegar a las siguientes conclusiones:

- La creación de respuestas y resistencias autónomas en escenarios cubanos por sus potenciales protagonistas nacionales se encuentra en extremo debilitada debido a la involución de las prácticas ciudadanas y la crítica situación de la reflexión sobre las condiciones específicas de nuestros contextos locales, regionales, nacional e internacional.
- Los sistemas educativos habanero y espirituano, por lo menos en su nivel medio, no generan espacios de reflexión y creación ideológica tendientes a hacer frente a los problemas culturales, sociales e institucionales desde posiciones autónomas que trasciendan las inefectivas y/o contradictorias propuestas y respuestas estatales.
- Se evidencia un casi total desconocimiento de las realidades actuales latinoamericanas, ya sea desde perspectivas nacionales o internacionales, lo cual no hace posible la necesaria vinculación de nuestro país con las luchas anticapitalistas y libertarias de

nuestro continente. Es palpable el rampante desconcierto ante evidentes problemas nacionales e internacionales y la ausencia de respuestas, incluso de principios, ante ellos.

- Se constata cierta reticencia en determinados círculos intelectuales y profesionales a aceptar la reflexión y discusión de temas como los planteados por la Cátedra. Ello contrasta con la abundancia de debates y espacios dirigidos a posicionarse con respecto a situaciones suprasociales alejadas de concepciones clasistas, libertarias o emancipadoras.
- La re-creación en Cuba de prácticas efectivas y emancipatorias de respuesta a los problemas del entorno social-natural y político nacional o internacional pasa necesariamente por la reactivación de la conciencia ciudadana y de sus herramientas como poder coyuntural o trascendentalmente autónomo, comprobadas las ineficiencias, puntuales o no, de la gestión individualista y/o estatal.

La esencia negativa de estas consideraciones no hace otra cosa que profundizar los principios de lucha socialista, anticapitalista libertaria y antiautritaria de los integrantes de la Cátedra “Haydeé Santamaría”. Luchamos por arrebatarle adeptos a la costumbre consumista, ecodevoradora y caníbal que se intenta apropiar de las ansias de la sociedad cubana por seguir caminando entre tanto lodo y desconcertado sonambulismo por una libertad etérea. Las praxis de l@s compañer@s de la Cátedra buscan generar respuestas-propuestas a problemas concretos pero abarcadores, sabedores que las jerarquías empoderizadoras no generan autoridad popular, legítima y emancipatoria, sino hegemonía colonizadora.



Haydée Santamaría